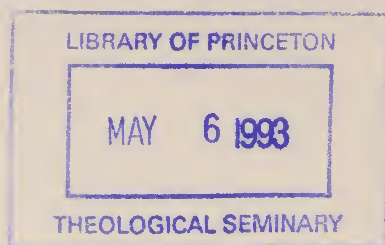
PER
BX
4878
.B64
no.168-
169


LIBRARY OF PRINCETON
MAY 6 1993
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BX4878 .B64 no.168-169

Bollettino della Società di
studi valdesi.

N. 169 Dicembre 1991

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



BOLLETTINO
DELLA
SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Rivista di studi e ricerche concernenti il Valdismo e i movimenti di riforma religiosa il Italia.

Comitato di redazione: Gabriella Ballesio, Marco Baltieri, Augusto Comba, Claudio Pasquet, Bruna Peyrot, Giorgio Rochat, Giorgio Tourn, Daniele Tron.

Direttore Responsabile: Augusto Comba - Viale Dante 54 - 10066 Torre Pellice.

Amministrazione: Via Beckwith 3 - 10066 Torre Pellice.

Abbonamento annuo: persone fisiche, Italia Lit. 40.000, estero Lit. 50.000; *enti e biblioteche*: Italia Lit. 45.000, estero Lit. 55.000;

Prezzo del presente Bollettino: Lit. 25.000

Servirsi del c/c postale N. 14389100: Soc. di Studi Valdesi, 10066 Torre Pellice.

I manoscritti vanno inviati alla Redazione. Le opere da recensire debbono essere inviate in duplice copia.

Le fonti per lo studio della presenza evangelica in Italia dalla fine dell'Ottocento alla metà del Novecento

Con questo fascicolo il « Bollettino » riprende la pubblicazione di una selezione delle relazioni presentate nel corso del convegni di studi su « La Riforma ed i movimenti religiosi in Italia », organizzati annualmente in Torre Pellice dalla Società di studi valdesi. La pubblicazione di tutto quanto è stato presentato e discusso in tale sede non è possibile per ragioni di spazio. La scelta che si impone, pur dolorosa, non può non privilegiare i contributi riuniti intorno ad una stessa problematica, che si sorreggano e integrino a vicenda, a scapito di quelli su argomenti isolati altrettanto interessanti.

Questo fascicolo pertanto riunisce le comunicazioni presentate il 2 settembre 1991 nell'ambito del XXXI convegno di Torre Pellice sul tema generale « Le fonti per lo studio della presenza evangelica in Italia dalla fine dell'Ottocento alla metà del Novecento ». Beninteso queste comunicazioni non possono e non vogliono fornire un panorama di tutte le fonti disponibili, numerose e diverse, bensì segnalare una serie di fonti e di prospettive di ricerca nuove o poco conosciute, ma anche l'archivio finora più utilizzato, quello della Tavola Valdese, recentemente riordinato nella nuova e bella sede del Centro culturale valdese di Torre Pellice. Accanto ad esso vengono presentati gli archivi in corso di costituzione e ordinamento delle chiese metodiste e pentecostali. Altri contributi illustrano prospettive di ricerca in parte già esplorate, e ricerche in corso su una vasta gamma di fonti archivistiche di vario tipo, come quelle comunali e cattoliche, senza dimenticare la stampa locale e la possibilità di testimonianze dirette e indirette. Nel fascicolo compare anche una comunicazione sulle comunità anglicane nell'Italia meridionale del primo Ottocento, che pure segnala nuove prospettive di ricerca di grande interesse. Le esigenze di una corretta utilizzazione degli archivi e delle altre fonti disponibili, da inquadrare sempre nel loro tempo e nelle esigenze specifiche degli autori, sono riprese nella comunicazione introduttiva alla giornata del 2 settembre ed al fascicolo.

La necessità di superare una certa ghettizzazione della ricerca sulle piccole comunità evangeliche e l'opportunità di un confronto con la migliore storiografia cattolica contemporanea, così ricca di studi e così aperta a nuove problematiche, hanno indotto a introdurre nella stessa giornata del 2 settembre ed a riprendere in questo fasci-

colo una ricca ed agile presentazione degli studi sui parroci e le parrocchie cattoliche tra Otto e Novecento, che utilmente evidenzia differenze e punti comuni tra due esperienze così lontane come impostazione e così vicine come contesto storico e sociale.

Il prossimo fascicolo del «Bollettino» pubblicherà gli interventi dedicati nella prima giornata del convegno citato all'attività di Giorgio Spini come storico del protestantesimo italiano e internazionale.

Le fonti di parte evangelica: strumento necessario e pericoloso del lavoro storico

La definizione di fonte apparentemente è semplice. L'etimologia del termine ricorda infatti un principio, un'origine di qualcosa, proprio come la sorgente rappresenta la polla da cui sgorga un corso d'acqua. Applicata all'ambito storico significa l'attestazione primaria da cui si traggono testimonianze e dati concernenti uno o più fatti accaduti in un determinato periodo delle vicende umane. Pur mantenendo questo basilare riferimento, tuttavia, la tipologia, la classificazione, l'importanza, la metodologia di ricerca, il concetto stesso di fonte sono variate nel corso dei secoli, in relazione ai modelli di società ed ai paradigmi storiografici applicati alla ricostruzione storica. Così come la storia non viene scritta una volta per sempre, ma subisce il creativo e problematico ricomponimento delle generazioni, anche l'insieme del corpo delle fonti storiche si allarga, muta, cambia di volta in volta la propria definizione secondo le frontiere della disciplina che concorre a fondare. In altre parole, l'idea di storia e le coordinate della riflessione storiografica - dietro la quale si è significativamente sviluppato il controllo della disciplina su se stessa mediante la storicizzazione del proprio oggetto di studio, dando al mestiere di storico fondazione scientifica e continuità nel tempo - hanno sempre deciso e selezionato ciò che poteva essere definito fonte storica. Più volte gli storici hanno osato la possibilità teorica di una ripartizione in generi delle fonti andando incontro alla perseverante difficoltà di trovare criteri sicuri e precisi di differenziazione. Già Benedetto Croce [1] ne metteva in luce l'inattuabilità, e Federico Chabod, storico dedito senza riserve al suo compito di guida di giovani studiosi, nelle sue indimenticabili *Lezioni di metodo storico* [2], insiste ricorrentemente nell'affermare che « le fonti storiche non si esauriscono né negli atti scritti, pubblici o privati, né nelle cronache », bensì abbracciano « tutti quegli elementi che possono comunque servire allo storico, per rico-

---

[1] B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1923^3, pp. 234-235.

[2] F. CHABOD, *Lezioni di metodo storico*, Bari, Laterza, 1969, ai cap. V e VI; in particolare, il VI è dedicato alla metodologia critica dell'uso della fonte storica.

struire la vita di una determinata nazione o regione in un determinato periodo »[3]. Riprendendo il Droysen e il Bernheim, Chabod distingue le fonti in: « avanzi » (« ciò che rimane di età trascorse, senza essere stato fatto dagli uomini di quell'età per tramandare ai posteri un ricordo di sé e delle proprie case, ma invece unicamente per provvedere ai propri bisogni »)[4]; « fonti » (« ciò che è stato fatto appositamente per tramandare ai posteri il ricordo di sé, che deriva, quindi, potrebbesi dire, da una voluta preoccupazione del futuro, da un intenzionale sguardo verso l'avvenire »; e, infine, « monumenti » (« in cui confluiscono e si frammischiano i caratteri delle fonti e degli avanzi, in cui, cioè, c'è l'intento pratico, il bisogno contingente di ornare la propria città (archi di trionfo, colonne ecc.), ma c'è pure il desiderio di rimanere presenti, con quelle costruzioni ecc. nel pensiero e nel sentimento dei posteri »[5]. Se applichiamo questa suddivisione alle fonti valdesi, seppur con le cautele necessarie in caso di uso di schemi e modelli, siamo subito posti di fronte ad una serie di problemi che potrebbero, in ordine, essere i seguenti: la ricostruzione della vita quotidiana e della cultura materiale delle Valli valdesi e la loro riproposta museale; il ruolo e la figura dello storico di parte evangelica nella consapevole opera di lasciare intenzionalmente traccia della storia valdese; e, infine, il territorio delle Valli valdesi come paesaggio geografico e ideale assurto ad unica figura di « monumento ».

Quali sono gli « avanzi » valdesi? Abbiamo dei reperti archeologici relativi alla costruzione di oggetti abitualmente legati alla quotidiana presenza valdese nelle Valli? Tenuto conto che i valdesi sono presenti fin dal tardo medio evo e che a più riprese hanno subìto repressioni ed eccidi, possiamo immaginare quanto sia arduo ritrovare oggetti e cose di loro appartenenza. Un primo intervento, organizzato con il preciso intento di radunare le sopravvivenze[6] si verificò con la messa a punto del primo museo valdese in occasione dei festeggiamenti per il bicentenario del « Glorioso Rimpatrio » (1689-1889). Non a caso gli oggetti furono armi e bibbie del XVI e XVII secolo, e sin dall'inizio l'immagine della storia valdese venne fissata nel suo momento più eroico: la difesa della propria libertà di fede. Su questa traccia si impostarono anche le successive narrazioni museali, pur nella contestualità del periodo storico di preparazione, fino ai nostri giorni.

Tuttavia non possiamo dimenticare che oggi dietro al reperto archeologico, dietro all'« oggetto », esistono due possibili quadri di utilizzazione che a loro volta imprimono all'oggetto stesso un significato piuttosto che un altro. L'oggetto può essere sfruttato per rievocazioni nostalgiche di un passato idealizzato, sempre migliore del presente, che

---

[3] Ivi, pp. 54-55.

[4] Ivi, p. 55.

[5] Ibidem.

[6] D. JALLA, *I musei delle Valli valdesi*, « La beidana », n. 1, agosto 1985, pp. 39-47.

tutt'al più stimola domande di semplice interesse tecnico (come passava i fili un vecchio telaio, ecc.). Ma un oggetto getta sempre luce sulla cultura da cui proviene e spesso l'attribuzione di significato che gli si dà nasconde agli occhi del pubblico la sua collocazione nel circuito dei rapporti umani con le disuguaglianze fra i sessi, i livelli di potere e le contraddizioni culturali insite nella lunga durata del suo uso. E spesso ancora si scambiano i cambiamenti nelle relazioni sociali come semplici cambiamenti di gusto. La presentazione dell'oggetto decontestualizzato dall'ambiente che lo ha reso utile, necessario o auspicato azzera la storia su una visione bidimensionale ieri/oggi, passato/presente, antico/moderno, secondo una serie di opposizioni che sottintendono un giudizio di valore dietro la falsa oggettività della « cosa » [7]. Mi sembra che questa amministrazione dell'oggetto sia da evitarsi perché non scientifica e non democratica. Un secondo quadro di utilizzazione pone invece l'oggetto sul piano della ricerca scientifica soprattutto a partire da domande storiografiche attinenti la vita quotidiana e la cultura materiale. L'oggetto (vestiario, casa, attrezzi di mestiere, strumenti musicali, simboli religiosi, ecc.) diventa parte di una serie che si ripete in successivi intervalli temporali di unità omogenee e confrontabili per poterne misurare l'evoluzione [8] oppure elemento riconoscibile di una struttura di pensiero che testimonia un modo di vivere collettivamente condiviso. La storia della cultura materiale interpreta queste ultime accezioni, in quanto « storia delle moltitudini » anonime, e identificata nel rapporto dell'uomo con gli oggetti [9]. Non esiste a tutt'oggi una storia della cultura materiale e della vita quotidiana dei valdesi nel corso dei secoli, e neanche del periodo più specificatamente legato al nostro convegno, cioè fine Ottocento e primo Novecento. Eppure, a mio avviso, non è soltanto una questione di carenza di fonti. Per il Seicento, ad esempio, le stesse fonti tradizionali sul Rimpatrio, Arnaud e Reynaudin, ma anche Huc e Robert, presentano diversi riferimenti al cibo, al vestiario, ad una quotidianità - nel caso, certo, di guerra - che tuttavia sono sempre stati sottovalutati dagli studiosi. Così pure il Léger, ampiamente citato dagli storici del passato e del presente, in realtà non è mai stato studiato dal punto di vista delle caratteristiche geografico-naturalistiche, etnografiche e sociologiche – che pure emergono in più di una occasione nel suo testo –, né sono stati presi in considerazione i dati da lui riportati, meno direttamente « piegabili » e spiegabili come vicenda di fede [10].

---

[7] R. LUMELY (a cura di), *L'industria del museo*, Genova, Costa & Nolan, 1989.

[8] F. FURET, "*Il quantitativo in storia*", in J. LE GOFF, P. NORA, *Fare storia*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 3-23.

[9] J. M. PESEZ, "*Storia della cultura materiale*", in J. LE GOFF (a cura di), *La nuova storia*, Milano, Mondadori, 1980, pp. 169-205.

[10] J. LÉGER, *Histoire générale des Eglises Evangeliques des Vallées de Piemont ou Vaudoises...*, Leyden, Chez Jean Le Charpentier, 1669, 2 vv. rilegati in uno.

Tre esempi, tra i molti possibili, rilevati da Daniele Tron, che ringrazio per la cortese comunicazione, può meglio render l'idea. Alle pp. 158-159 del libro I – in genere fatto oggetto di minor attenzione, perché dedicato in prevalenza alla « *discipline* » ed alle « *doctrines* » degli antichi valdesi in un'ottica forzatamente Riformata – si trova uno straordinario *excursus* su « les travaux, la conduite, & la maniere de vivre de ces gens » ai tempi del Léger, piccola miniera di notizie su quella che oggi chiameremmo le condizioni materiali, geografico-economiche e sociali delle Valli e dei suoi abitanti. A p. 383 del libro II una attestazione pubblica del 9 ott. 1661 della Chiesa Riformata di San Giovanni in favore dello stesso Léger, riporta tra le firme di sindaci, consiglieri, anziani di chiesa e notabili vari, anche quella di « Daniel Magnoto, *Abbatte* », importante indizio etnografico sulla esistenza anche a San Giovanni dell'« Abbazia del Malgoverno », o « Abbazia dei Folli » [11], visto che è difficilmente pensabile che la firma di un ecclesiastico cattolico, per di più con una carica di tale importanza, si trovi in un documento del genere. In vari punti del II libro, si incontrano ripetuti accenni ad una serie di esponenti delle famiglie « più in vista » delle Valli – in particolare della famiglia *Bastie* di San Giovanni – che, se riuniti ed opportunamente vagliati, forniscono informazioni preziose non soltanto sulla sensibilità religiosa, ma anche sulla struttura famigliare, sulle strategie, e sul comportamento sociale del notabilato locale alle Valli nel Seicento.

In altre parole, non si dovrebbero istituzionalizzare le amnesie bensì rileggere da più angolature le nostre stesse fonti basilari e nello stesso tempo non pensare che la storia della cultura materiale si limiti alla raccolta e spiegazione tecnica degli oggetti ritrovati. Le tecniche di lavorazione sono certo un aspetto fondamentale della cultura materiale, ma non l'unica componente. Esse rappresentano l'esperienza dell'uomo e della donna nel lavoro, rivelatrice, come ha dimostrato André Leroi-Gourhan, di una memoria tecnica, fatta di gesti e di simboli, che « addomestica » il tempo e lo spazio [12]. Notizie sulla cultura materiale sono ritrovabili anche in fonti scritte. Ad esempio lavorando sull'Archivio comunale di Luserna ho trovato un documento dettagliatissimo sugli arredi del locale mulino nella prima metà dell'Ottocento, con termini tecnici molto precisi, spazi delimitati, macchinari impiegati, una preziosissima fonte nel caso si desideri ricostruire questo ambiente di lavoro tipico della società contadina.

A questo punto ci scontriamo necessariamente con un aspetto « pericoloso » del lavoro storico. Aprendo la ricerca storiografica alla storia della cultura materiale

---

[11] Associazioni giovanili carnevalesche a base comunitaria, ben note nell'Europa moderna e diffuse in tutto il Piemonte. Se era quindi facile sospettarne l'esistenza anche alle Valli, molto meno da dare per scontata era la partecipazione ad esse anche di valdesi, e con un coinvolgimento tale da raggiungere la carica più alta, quella dell'Abbate, appunto.

[12] A. Leroi - Gourhan, *Il gesto e la parola*, vol. II, Torino, Einaudi, 1977.

nell'area geo-sociale delle Valli valdesi si è sovente tentati di leggervi una specificità valdese là dove siamo in presenza di semplici espressioni della civiltà agricola o alpina. I mestieri di falegname, maniscalco, bottaio, cordaio, fabbro, agricoltore ecc. non appartengono soltanto al mondo valdese. Qui come in molti paesi europei [13] la vita rurale ha sviluppato le medesime linee evolutive sia nell'organizzazione dell'economia rurale sia nel folclore legato alla ciclicità del tempo naturale. Tuttavia, seppur condivisibili nelle loro linee generali, queste affermazioni non soddisfano pienamente. Abbiamo degli accenni storici che ci invitano a verificare questo grande percorso di continuità e mutamenti nel corso dei secoli della società contadina con altre variabili non appartenenti al piano economico, ma al piano culturale, a quella storia delle mentalità che, come si sa, hanno il potere poi di cambiare la materialità dell'esistenza. Penso in particolare al problema formulato da A. Armand Hugon nell'articolo *Popolo e chiesa alle Valli dal 1532 al 1561*. Egli notava come tutte le rivendicazioni antifeudali del primo Cinquecento valligiano riguardassero la popolazione rurale e come « l'emancipazione feudale si accompagna e si confonde con l'adesione delle campagne al movimento valdese, e la scissione tra cattolici e valdesi corrisponde alla divisione tra ceto contadino e ceto signorile e borghigiano » [14]. Le domande che si pose Armand Hugon hanno in parte trovato risposta negli studi odierni di Euan Cameron e Gabriel Audisio, in particolare sulla continuità/discontinuità del periodo post-riformato 1532-1555, tuttavia l'approfondimento del senso dell'identità fra l'essere contadino e l'essere valdese non è ancora stato sufficientemente investigato, per dar conto in modo adeguato di questo legame nella formazione delle chiese riformate delle Valli piemontesi. Se poi consideriamo questo intreccio per le epoche successive, fino alla prima metà del Novecento - studio purtroppo ancora assente nella bibliografia di parte evangelica - ci dobbiamo rendere conto che poniamo alla storia valdese ed alla storia contadina una doppia domanda storiografica: come l'identità valdese collettiva e individuale sia stata consapevolmente o inconsapevolmente vissuta dai soggetti portatori. Ed è altrettanto chiaro come a questo punto le carte si rimescolino e come non esistano fonti ad hoc per risolvere il problema, se non una ricerca di frammenti, tracce, simboli polivalenti, tentativi, a volte anche azzardati sul piano interdisciplinare, mettendo insieme letteratura, storia, folclore e cultura materiale.

Passiamo ora alle fonti che Chabod dichiara essere costruite intenzionalmente per tramandare il ricordo di sé. Per quanto riguarda i valdesi la prima, immediata osservazione, è che fonte storica è diventata la ricostruzione complessiva della vicenda valdese da parte di un testimone oculare di fatti attinenti ai valdesi oppure da parte di uno sto-

---

[13] J. Blum (a cura di), *Storia della civiltà contadina*, Milano, Rizzoli, 1982.

[14] A. Armand Hugon, *Popolo e chiesa alle Valli dal 1532 al 1561*, « Bollettino della società di studi valdesi » (d'ora innanzi « BSSV »), n. 110, p. 13.

rico che voleva parlare ai suoi contemporanei della minoranza valdese stessa. Non possiamo dunque non soffermarci brevemente sullo *storico valdese come personaggio* e sul « libro » di storia via via tramandato, che diventa fonte per le successive generazioni.

La storia valdese venne dunque scritta da alcuni storici, in genere pastori, di formazione primaria a carattere teologico, le cui opere divennero esse stesse fonti per successivi racconti, globali o in estratto, ammodernati nel linguaggio, costanti nel senso e nell'impostazione storica. Il caso più clamoroso è certo quello del Rimpatrio la cui fonte principale restò per più di due secoli l'*Histoire* di Arnaud. Essa influenzò anche Alexis Muston (1810-1888), nonostante egli avesse consultato gli archivi di Torino, Berna e Ginevra ricavandone nuove fonti e nuovi spunti interpretativi. Fino allo storico Emilio Comba (1839-1904) – colui che sulla base di un'accurata interpretazione delle fonti analizzò l'incontro fra i valdesi fuoriusciti di Lione e la popolazione residente nelle Valli piemontesi, scatenando un conflittuale dibattito sulla stampa evangelica degli anni ottanta dell'Ottocento, poiché minava il mito dell'origine apostolica dei valdesi – la storia valdese non crebbe come opera di ricerca storica vera e propria. *Essa nacque e si mantenne nel tempo come esigenza di testimonianza e memoria di un'ingiustizia. Nacque dalla parzialità sofferente di una chiesa perseguitata che doveva dimostrare il suo diritto all'esistenza.*

Già lo storico J. Jalla aveva individuato, nel quinto capitolo dedicato agli storici valdesi, contenuto nel primo volume delle sue *Glanures*, le motivazioni di questo indirizzo. Egli scrisse infatti: « ce furent les persécutions à main armée et les massacres de Provence et de Calabre qui firent naître les premiers historiens vaudois » [15]. Questa costante si mantenne fino alle soglie del presente; dalla « pregiudiziale filoriformata », come dice il prof. G. Gonnet, fino al documento posto significativamente alla fine del libro di G. Tourn, *I valdesi, la singolare vicenda di un popolo chiesa*, intitolato « Mandati per servire ». Si tratta di un documento del Sinodo 1960, in cui il « nemico » che sta di fronte non è più l'inquisitore o il papa, ma quel mondo che « ha bisogno di un nuovo senso dell'esistenza e di una nuova speranza » [16].

Lo storico valdese, fino a quando non è stato « sostituito » dai professionisti contemporanei, ha sempre mantenuto la doppia identità di pastore-teologo protestante, e studioso di storia. I libri, gli opuscoli, le ricerche intraprese, hanno di solito alle spalle un mandato, un invito o una esortazione a scrivere una storia valdese a scopo polemico o divulgativo. Lo scritto deve comunicare inoltre un senso complessivo, un'idea guida sovente simbolicamente centrata sulle persecuzioni. A questa luce vengono interpretati fatti e connesse fonti. Il risultato è una ricca storia confessionale, basata su alcune fonti principali, educativa, non comparata al più generale contesto sociale se non là dove si

[15] J. JALLA, *Glanures d'histoire vaudoise*, vol. I, 1936, p. !07.

[16] G. TOURN, *I valdesi. La singolare vicenda di un popolo-chiesa*, Torino, Claudiana, 1977.

acutizza l'opposizione perseguitato/persecutore. Parallelamente non esiste fino ad oggi una riflessione storiografica complessiva sulla storia valdese. In genere, le valutazioni storiografiche sono collegate a momenti particolari dell'andamento istituzionale ecclesiastico o ad avvenimenti singoli. Due date confermarono la loro ineludibilità: il 1532 ed il 1689. La tradizione storiografica sul sinodo di Chanforan è stata studiata da G. Gonnet, in particolare con il bilancio presentato al XXII Convegno di studi sulla Riforma ed i movimenti religiosi in Italia, tenutosi a Torre Pellice il 20-21 agosto 1982 [17]. Con un'ampia panoramica, A. de Lange, più di recente, ha scritto una bibliografia ragionata e critica delle opere apparse sul Rimpatrio dei valdesi dall'esilio svizzero [18]. Infine, G. Merlo, nella prima parte del suo ultimo libro sulle *Identità valdesi nella storia e nella storiografia* [19], manifesta l'intenzione di fare il punto sullo stato delle ricerche di storia dei valdesi medievali preriformati a più di vent'anni dalla rassegna di K. V. Selge [20]. Occasione di ripensamento storiografico sono anche le ricorrenze come i cinquantenari, i bicentenari, i centenari e così via, di qualche istituzione importante per il mondo valdese. Per fare un solo esempio, particolare importanza riveste l'opuscolo edito nel 1981 per ricordare la nascita della Società di studi valdesi ormai centenaria. Nell'introduzione, nell'intento di individuare problematicamente lo sviluppo futuro dell'attività societaria, viene posta attenzione alle fonti, la cui carenza oggettiva causerebbe difficoltà di indagine d'insieme sulla società valdese: « Il materiale da utilizzare è assai meno ricco di quanto si possa supporre; gli storici sono ottimi ricercatori, e lo sono anche i nostri storici valdesi, ma raramente sono interessati al presente. Utilizzano le fonti ma non collaborano a creare le fonti per i successori. Gli storici leggono ma non raccolgono. La Società avrebbe potuto diventare una sorta di grandiosa memoria storica delle vicende dell'ultimo secolo. Non lo è stato se non in forma molto limitata. Di qui la difficoltà di scrivere la sua storia » [21].

G. Tourn ha posto dunque da più di dieci anni il problema della conservazione-produzione delle fonti per una storia, anzi una « grandiosa memoria storica delle vicende dell'ultimo secolo ». Se già per i periodi precedenti sarebbe necessario individuare fonti idonee agli studi di storia sociale, a maggior ragione per la storia contempo-

---

[17] Esso è apparso in G. GONNET, *Chanforan e la storiografia valdese da Scipione Lentolo a Ernesto Comba (1532 - 1932)*, « BSSV », n. 19, pp. 3-23.

[18] A. DE LANGE, "*Bibliografia ragionata*", in AA. VV. *Il Glorioso Rimpatrio dei valdesi*, Torino, Claudiana, 1988, pp. 145-162.

[19] G. G. MERLO, *Identità valdesi nella storia e nella storiografia*, Torino, Claudiana, 1991.

[20] K. V. SELGE, *Die Erforschung der mittelalterlichen Waldensergeschichte*, « Theologische Rundschau », n. F., 33 (1968), pp. 281-343.

[21] G. BELLION, G. TOURN, *Cento anni di cultura valdese. 1881-1981*, Società di studi valdesi (d'ora innanzi SSV), Torre Pellice, 1981, p. 3.

ranea, più ricca di documenti, anche se più complessa e contraddittoria per l'indagine storica, non è indifferente il modo con cui si raccolgono i documenti, la schedatura con la quale si classificano, il concetto stesso di documento che sta alla base della scelta di conservazione o indicazione di raccolta. Marc Bloch lo ha egregiamente scritto parlando della produzione delle fonti come una delle basilari competenze del lavoro dello storico.

I documenti non saltan fuori, qui o là, per effetto di chissà quale imperscrutabile volere degli dèi. La loro presenza o assenza, in un fondo archivistico, in una biblioteca, in un terreno, dipendono da cause umane che non sfuggono affatto all'analisi, e i problemi posti dalla loro trasmissione, nonché non essere soltanto esercizi per tecnici, toccano essi stessi nell'intimo la vita del passato, perché ciò che si trova così messo in gioco è nientemeno che il passaggio del ricordo attraverso le successive generazioni [22].

Il ricordo collettivo nasconde sempre un'operazione di potere o meglio di egemonia di un gruppo sociale su di un altro, di quello che ha i mezzi per imporre le proprie celebrazioni e conservare la traccia delle proprie imprese, siano esse scritte, siano esse inscritte nel paesaggio geo-sociale di contesto. Per i protestanti non è certo una novità, poiché da sempre hanno sperimentato l'esclusione dalla storia nazionale pur avendo avuto, come Giorgio Spini insegna, un ruolo non secondario nel corso del Risorgimento. Ignorare equivale a non esistere ed a perdere il senso della propria dimensione individuale e collettiva; per questo motivo, per quanto attiene il lavoro dello storico alle prese con fonti evangeliche, si deve avere contemporaneamente il rigore metodologico, la sensibilità a conservare e trasmettere agli archivi a ciò preposti (locali o della Tavola valdese e metodista ecc.) la segnalazione delle fonti trovate. Ma la disponibilità dello storico non basta, la sua competenza deve trovare riscontro in archivi o luoghi di raccolta (musei, centri di documentazione) adeguatamente attrezzati. In questi anni si è assistito ad una nuova sensibilità storica, motrice del riordino di vecchi archivi polverosi. Se questo impegno è lodevole e prioritario, esso tuttavia va affiancato dalla ricerca e dalla richiesta di nuove fonti. Dove cercarle? Accanto agli archivi ufficiali della ramificata istituzione ecclesiastica valdo-metodista (chiese locali, concistori, Tavola, fonti delle organizzazioni associative protestanti ecc.) possiamo avanzare un'azione di recupero di quelli che si possono definire *Archivi familiari*. Di appartenenza privata, non immediatamente significativi, se esaminati come corpus complessivo di scrittura e memoria familiare possono invece aprire nuovi orizzonti storiografici, in particolare sulla vita quotidiana dei membri di chiesa. Lettere, agende, bibbie di famiglia, bibliotechine, diari, libri di conti, calendari, resoconti, poesie, costituiscono ancora

[22] M. BLOCH, *L'apologia della storia o mestiere di storico*, Torino, Einaudi, 1978⁷, p. 74.

un'inesplorata riserva di fonti. Insomma ciò che sopravvive e diventa documento « non è il complesso di quello che è esistito nel passato, ma una scelta attuata sia dalle forze che operano nell'evolversi temporale del mondo e dell'umanità, sia da coloro che sono delegati allo studio del passato e dei tempi passati, gli storici » [23]. Gli archivi di parte evangelica devono per il futuro, in ultima analisi, rispondere a due imperativi derivanti dalle nuove domande storiografiche che anche alla storia protestante italiana si impongono (e che approfondiremo tra breve): ospitare fonti di archivi privati e familiari e nuove fonti, come quelle fotografiche ed orali che richiedono sezioni e schedature particolari. E, infine, non dobbiamo dimenticare l'ultima accezione di fonte indicata da Chabod che, a sua volta, richiede un'adeguata strumentazione metodologica per essere dapprima individuata, poi schedata e interpretata: il paesaggio come monumento storico.

Già De Amicis nel suo celebre *Alle porte d'Italia* aveva dichiarato che alle Valli valdesi « tutto » è monumento [24] per esprimere la pregnanza storica sprigionata da un'area geografica ad alta concentrazione « eretica ».

La parola paesaggio evoca concetti anche molto diversi fra loro, o meglio, sottolinea atteggiamenti interpretativi oscillanti fra la contemplazione estetica e intuitiva di un panorama che sfila davanti ai nostri occhi e l'analisi di una sezione territoriale ecosistemica come archivio sedimentato di trasformazioni passate. Il paesaggio, oggetto privilegiato delle discipline geografiche, da alcuni, come Pierre George, è stato definito una sorta di « histoire profonde » in cui si scontrano l'intenzionalità degli uomini nell'organizzare il loro spazio vitale e le trasformazioni « naturali », agronomiche e agrarie. Il paesaggio è « un sistema aperto, un processo in atto » dice Paola Sereno [25]. Se proviamo a decifrare semanticamente il territorio delle Valli valdesi - ma l'operazione si potrebbe applicare a qualsiasi spazio « evangelico » - con una griglia di lettura che intrecci il paesaggio pensato e il paesaggio lavorato dall'uomo, avremo certo conferme su cose risapute, ma non mancheranno sorprese e interrogativi ancora irrisolti. Un aspetto chiaro agli occhi dello straniero e dell'indigeno risulta dalla politica attuata fin dal secolo XIX di visibilizzazione dei luoghi storici significativi per la storia valdese (Ghieisa d'la tana, Sibaud, Chanforan, Balsiglia, la Gianavella, Galmount...). In genere si conoscono i luoghi legati a date « forti » nella vicenda valdese, tuttavia la memoria popolare, localmente radicata, ne ricorda in ogni dove: rocce, grotte, prati, picchi qua e

---

[23] J. LE GOFF, *Storia e memoria*, Torino, Einaudi, 1982^6, p. 443.

[24] E. DE AMICIS, *Alle porte d'Italia*, Torino, 1884. Cfr. ora la ristampa a cura della Meynier, Torino, 1985.

[25] P. SERENO, "*Il paesaggio*" in *Il Mondo contemporaneo. Gli strumenti della ricerca 3*, Firenze, La Nuova Italia, 1983, p. 1256.

là per le Valli potrebbero diventare nuove mete escursionistiche, se offerte come itinerari turistici altrettanto ideologicamente costruiti come lo furono Chanforan e Balsiglia [26]. In questo caso siamo nella dimensione del paesaggio pensato e costruito per ancorare la memoria collettiva ad uno spazio reale, determinato alla riconferma di un'identità necessaria alla coesione di gruppo. Se, invece, lasciamo peregrinare lo sguardo non possiamo non vedere nel paesaggio un esplosivo accumulo di temporalità. Niente nel paesaggio cambia nello stesso tempo e nella stessa direzione e soprattutto alla stessa velocità. Da questa asincronia del paesaggio spiccano i punti di raccordo fra il tempo dei fenomeni naturali ed il tempo dei fenomeni storici, nel divenire del rapporto società-natura. Intere sezioni dello spazio delle Valli valdesi attendono questo esame: dai muretti tracciati lungo il vallone degli Invincibili, alla divisione di campi e proprietà dopo il Rimpatrio, dalle forme di insediamento alle tecniche colturali, dal sistema idrico (*bealere* e canali) alla localizzazione di mulini e miniere, e così via.

Come si è potuto notare, già a partire dallo Chabod, il concetto di fonte non è stato limitato alle fonti scritte e ufficiali, prodotte da una istituzione politica o religiosa. In realtà il concetto di fonte, soprattutto a partire dagli anni trenta del Novecento, è stato grandemente dilatato. Tutto diventa fonte, tutto può essere preso come documento storico. I teorici di tale ampliamento fanno riferimento alle famose « Annales d'histoire économique et sociale » fondate da Marc Bloch e Lucien Febvre nel 1929, ed alla « Economic History Review ». Febvre aveva combattuto quattro anni in trincea, Bloch verrà fucilato nei dintorni di Lione con altri ventisei membri della Resistenza francese il 16 giugno 1944. Questo per dire che i protagonisti della cosiddetta « nuova storia », non a caso, a mio avviso, colpiti in prima persona dalla tragedia della guerra, battendosi contro l'indifferenza ed il disimpegno civile, non potevano non interrogarsi sulla domanda semplice ed ingenua e al tempo stesso fondamentale: « a che serve la storia? », con la quale Bloch inizia uno dei suoi libri più famosi [27]. I fondatori delle « Annales » si battevano per una storia più profonda, più umana, più viva [28] e chiedevano allo storico,

---

26 B. PEYROT, *La roccia dove Dio chiama*, Bologna, Forni, 1990.

27 M. BLOCH, *L'apologia della storia...*, cit.

28 Per la storia della nascita delle « Annales » e la loro collocazione nel contesto francese si vedano i due fondamentali saggi di G. GEMELLI, "*Storia e scienze sociali: le « Annales » nella cultura francese degli anni Trenta*" in *Il Mondo contemporaneo. Gli strumenti della ricerca 2*, Firenze, La Nuova Italia, 1983, pp. 708-733; G. HUPPERT, "*Storia e scienze sociali: Bloch, Febvre e le prime « Annales »*", nello stesso volume alle pp. 734-750. Per un confronto con le correnti storiografiche precedenti si vedano: G. LEFEBVRE, *La storiografia moderna*, Milano, Mondadori, 1971, in particolare i cap. da XI a XX; R. ROMEO, "*Lo storicismo: eventi e struttura*"

paragonato dallo stesso Bloch ad un fresatore o ad un liutaio, di discutere il proprio ruolo. Molto si è disputato sulle ormai quattro generazioni di *annalistes* e la ricostruzione delle varie fasi del dibattito esula da questo studio. Ci basti riportare alcuni giudizi da tener presenti quando fra poco affronteremo le possibili aperture della storiografia protestante. Alla scuola delle « Annales » venne rimproverata la povertà teorica e la straordinaria capacità di assimilare e appropriarsi dei metodi e delle direttrici di ricerca delle discipline a maggior contatto con la storia, le scienze sociali, cioè, come la demografia, l'economia (specie della scuola inglese), la linguistica, e, principalmente, l'antropologia. Ma venne altresì criticata la sua folle aspirazione alla « storia totale », che con Braudel azzardava una conoscenza onnicomprensiva del genere umano sulla breve e lunga durata e, nello stesso tempo, l'eclettismo teorico incapace di difendere l'autonomia dello statuto disciplinare della storia. Si è valutato il suo sfondamento internazionale non tanto per la rigorosa adesione ad un progetto teorico definito, quanto per la novità e la capacità di sollevare curiosità e ricerche su temi assolutamente nuovi (l'indagine sulla morte in occidente di Ariès e Vovelle, la storia delle mentalità di Mandrou, la vita di intere regioni ricostruite nei loro palpiti quotidiani, come nel caso del Languedoc di Le Roy Ladurie e del Beauvaisis di Goubert e così via). Si è criticata l'alternanza fra quantitativismo rigoroso (nel caso di misurazioni demografiche) e rievocazione quasi romanzesca di luoghi, avvenimenti e personaggi. Si è parlato di « paradigma negativo » usato dagli *annalistes* nella contingenza di battaglie politiche di potere nelle università francesi [29], una sorta di congiuntura storico-intellettuale che prima di ogni altra cosa ha innescato una rivolta teorica contro impossibili teorie della società sbilanciate in modo troppo esclusivo sulla dimensione etico-politico rispetto a quella economico-sociale e culturale. Non a caso, di conseguenza, gli *annalistes* accantonarono la questione del rapporto fra teoria generale della società e ricerca storica per « puntare piuttosto sull'obiettivo di un affinamento metodologico della storiografia dal punto di vista delle tecniche, dei metodi, delle fonti, dei problemi epistemologici, interni alla disciplina » [30]. Ciò significò una ridefinizione concettuale ed un affascinante approfondimento della temporalità, della cronologia, dell'argomentazione storica [31] della struttura del discorso comunicativo. In ormai sessant'anni - certo non una lunga vita per una tradizione sto-

---

in P. ROSSI (a cura di), *La storiografia contemporanea. Indirizzi e problemi*, Milano, Il Saggiatore, 1987.

[29] G. GEMELLI, "*Le « Annales » nel secondo dopoguerra: un paradigma*?", in P. ROSSI, *La storiografia contemporanea. Indirizzi e problemi*, cit.

[30] N. TRANFAGLIA, Introduzione a "*Presupposti e tendenze della storiografia contemporanea*" in *Il Mondo contemporaneo. Strumenti della ricerca 2*, cit., p. 531.

[31] Si veda l'esemplare saggio di C. PERELMAN, "*L'argomentazione del discorso storico*", in *Il Mondo contemporaneo. Gli strumenti della ricerca 2*, cit., pp. 850-860.

rica - il passato è stato a lungo inquisito, prima come « storia-problema » (Bloch, Febvre) sotto forma di domande significative per il presente. Poi come « storia totale » (Braudel) fino alla spogliazione del fatto storico della sua caratteristica di selezionatore di tempi forti con la storia quantitativa e seriale (Furet). In questa cornice, per quanto ci riguarda, non è indifferente la rivoluzione apportata al concetto di fonte storica, tanto da far parlare di vera e propria « rivoluzione documentaria ». Essa non ha colpito soltanto la storia contemporanea, anzi, la storia medievale e moderna, proprio per la possibilità di analizzare processi storici chiusi, sono diventate sedi privilegiate di esperimenti interdisciplinari.

Tutto diventa fonte, dicevamo poc'anzi. Fonti scritte e non scritte (specie nel caso dell'etnostoria e dei popoli senza scrittura) [32], intenzionali e inconsce, fonti figurate e letterarie, e soprattutto l'apporto delle fonti orali hanno rivoluzionato gli archivi, in genere costruiti per rendere testimonianza sull'avvenimento, scelto perché scandisce i tempi forti di una storia il cui senso è stato già deciso preliminarmente. Tutto si dilata, fino a che, con la storia seriale, « il documento, il dato non esistono più di per se stessi, ma in rapporto alla serie che li precede e li segue » [33]. La critica esterna della fonte fondata sul confronto con testi contemporanei lascia il posto ad una coerenza non più sincronica, ma diacronica, con altri testi simili, soltanto messi in posizione diversa nella stessa serie temporale.

Queste nuove direttive storiografiche, a mio avviso, hanno raccolto e alimentato nuove domande sociali di comprensione della storia e di protagonismo di quei nuovi soggetti sociali che, specie negli ultimi anni sessanta, andavano cercando ed imponendo la loro visibilità (studenti, operai, popoli africani e latino-americani, donne...). Essendo portatori di storie perdute perché socialmente e culturalmente non egemoni, ben si potevano riconoscere in una storia di tracce, di recupero di frammenti, e di tentativi diacronici di ricostruzioni complessive di « minoranza ». In tale riapertura di fronti, in Italia, presero l'avvio opere come la *Storia d'Italia* Einaudi ispirata dai modelli delle « Annales » e intenzionata, come viene dichiarato dall'editore nella introduzione, a recuperare i « caratteri originali » della penisola. La domanda di base che percorrerà i saggi sarà la volontà di ricercare i nessi fra le continuità ed i mutamenti nel processo di trasformazione conosciuto dall'Italia negli anni 1848-1861 e, successivamente, nell'ultimo dopoguerra e ancora negli anni sessanta. L'opera ha l'ambizione di

---

[32] Si veda il saggio di A. TRIULZI, "*Il terreno dell'etno-storia*", in P. ROSSI, *La storia contemporanea...*, cit., pp. 240-263 e sempre di A. TRIULZI, "*Un caso di etnostoria: bilancio di una ricerca in Etiopia*", in *Il Mondo contemporaneo. Gli strumenti della ricerca 3*, pp. 1421-1433.

[33] F. FURET, "*Il quantitativo in storia*", cit., p. 9.

aiutarci a capire chi siamo e quali radici e presupposti abbia la nostra società, tenendo presente che la nostra prospettiva d'oggi ci fa guardare al passato sotto uno scorcio critico particolare, capace di dare un certo senso a vicende in apparenza slegate ed eterogenee, come una luce radente dà risalto a particolari altrimenti male individuabili. Proprio guardando dal nostro punto di osservazione le età trascorse, potremo inserire nella nostra prospettiva, per quello che ci interessa precipuamente, gli sforzi compiuti dagli uomini nel paese chiamato Italia per creare in un certo ambiente geografico, un suolo e un paesaggio agricolo, una vita economica, un'organizzazione sociale, e così via, secondo una logica che ripercorre ed esamina esperienza e testimonianza fino a precedenti remoti e apparentemente dispersi, allo scopo di ricomporre diacronicamente gli aspetti tipici del nostro modó di essere italiani [34].

La motivazione, non del tutto esplicitata, dell'opera, senz'ombra di dubbio, è una ricerca di identità che, paradossalmente, incrociasse appartenenze sociali ora contrapposte (nazione-classe), ora intrecciate (popolo-classe- nazione), ora volutamente non riconosciute, ribaltando in sede scientifica, attraverso la storia per tracce, quella stessa ricerca che in sede divulgativa perseguivano gruppi di base, folcloristici, di recupero della cultura popolare, etnici ecc. capillarmente diffusi sul nostro territorio nazionale durante vent'anni (ultimi anni sessanta e settanta).

Il tentativo di un nuovo incontro con la tradizione connesso alla rivendicazione di decisionalità politica e culturale meriterebbe una riflessione a sé, che certo sarebbe tempo di fare non soltanto per amore dei bilanci e delle autocritiche storiche, bensì per non disperdere, ancora una volta, tracce di Storia e di storie che non hanno potuto, o saputo imporsi. Ci basti concentrare la nostra attenzione su un aspetto importante anche ai fini del nostro dibattito sulle fonti evangeliche: *questa ricerca di identità' sviluppata dalla ricerca storica e dai gruppi culturali di base alimentò l'interesse e la scrittura di storie locali.*

Il dibattito sulla rilevanza storica del locale, in Italia, sorse unitamente ad alcune riviste, come « Quaderni storici » (1966), o ad alcuni istituti come le Deputazioni di storia patria e gli Istituti per la storia del movimento di liberazione in Italia (1949). L'insoddisfazione per le sintesi generali fece saltare i confini fra « locale », inteso come geograficamente e socialmente circoscritto e « generale » inteso come territorio di identità collettiva a partire da una base nazionale in là [35]. In particolare, Guido Quazza, nel convegno del 1979 su *Storia d'Italia, storia della Resistenza e storia locale*, sostenne l'autosufficienza storiografica del locale, come luogo privilegiato di studio dell'incrocio

[34] Presentazione dell'editore in *Storia d'Italia 1. I caratteri originari, Torino*, Einaudi, 1982, pp. XIX-XX.

[35] Per una valutazione del significato e della tradizione storiografica legata alle « storie locali » si veda F. De Giorgi, "*La storia locale*" in L. De Rosa (a cura di), *La storiografia italiana degli ultimi vent'anni.* III. *Età contemporanea*, Milano, Biblioteca di cultura, Laterza, 1989.

fra il politico ed il sociale e della soggettività della spinta dal basso contro l'alto, del ruolo delle classi e dei gruppi, e della loro autonomia e non autonomia [36]. Se nella storia locale si consumò il contenzioso italiano sulla validità ed autonomia del « micro » nel rapporto con la rilevanza maggiore assunta dal « macro » nel cambiamento delle situazioni sociali, mi sono chiesta se gli storici protestanti ne siano stati in qualche modo influenzati, perché, dopo tutto, la storia valdese e la storia dell'evangelizzazione ottocentesca italiana restavano storie di minoranza, almeno viste nel loro complessivo sviluppo diacronico. La riscoperta del « locale » diede impulso alla storia delle minoranze protestanti? Prendendo in esame le principali fonti che ne permettono la verifica: « Bollettino della società di studi valdesi », Casa editrice Claudiana, opuscoli e collane storiche varie, sembra di no. Gli studi sulla realtà locale, sia sul « Bollettino » che sull'*opuscolo del XVII febbraio*, editi ambedue dalla Società di studi valdesi, sono piuttosto scarsi, se per storia locale si intende la ricostruzione minuziosa di una città o di un paese abitato da valdesi. Sono numerosi, specie sull'opuscolo del XVII febbraio, se nel locale includiamo ad esempio la storia della nascita di un tempio, oppure filoni tematici (come *Cento anni fa alle valli. Il problema dell'emigrazione* di Teofilo Pons nel 1956) relativi alle Valli valdesi. Il « locale », nella storia valdese divulgativa, coincide quasi sempre con l'area socio-geografica delle Valli valdesi piemontesi contrapposte al contesto regionale e nazionale. Anzi, radicalizzando il ragionamento, ogni opuscolo del XVII potrebbe essere inteso come medaglione di storia locale per singola vicenda o personaggio del passato proposto. In realtà sono pagine di un'unica storia, quella di una minoranza isolata da altri poteri esistenti (stati, governi, clero cattolico) a prevalere sulla disamina delle microdinamiche fra locale e generale. Molte monografie storiche si riferiscono poi a parrocchie dell'area cosiddetta dell'evangelizzazione. Ma, come era già stato rilevato in altra occasione [37], gli studi sull'evangelizzazione si sono quasi sempre concentrati sulla storia politica della stessa e sulla contrapposizione sostenuta verso la pressione del contesto. Delle singole comunità o « stazioni » vengono minutamente descritti episodi, conflitti, svolte cruciali, curve evolutive, riassorbimenti nel « mondo ». Manca invece il disegno antropologico della vita comunitaria con i suoi consensi ed i suoi compromessi poco eroici con questo mondo. Appaiono le « rotture », non le omologazioni culturali e sociali con il prima (o il dopo) della conversione all'evangelo. In secondo luogo, il « locale » assume tale significato in contrapposizione alle Valli. Le Valli, in altre parole, sono il « generale » e le storie dell'evangelizzazione sono il « locale ». Del resto il

---

[36] G. QUAZZA, "*Storia d'Italia, storia della Resistenza e storia locale*" in AA. VV., *L'Italia unita nella storiografia del secondo dopoguerra*, Milano, Feltrinelli, 1980.

[37] Per una valutazione sugli studi relativi all'evangelizzazione si veda B. PEYROT, "*I valdesi e l'evangelizzazione in Italia. 40 anni di studi (1945-1985)*", in F. CHIARINI, L. GIORGI (a cura di), *Movimenti evangelici in Italia dall'Unità ad oggi. Studi e ricerche*, Torino, Claudiana, 1990.

carattere mobile del « locale » e del « generale » non è mai stato acquisito, fino almeno proprio al 1989 quando, parlando di Rimpatrio, sia Giorgio Spini che Giorgio Tourn ribadirono con forza il carattere europeo (quindi generale) della storia locale, e Giorgio Bouchard la pregnanza italiana della vicenda di questa piccola minoranza protestante [38].

Nell'ultimo decennio è invalsa, inoltre, la pubblicazione da parte di singole parrocchie o centri culturali protestanti di storie locali attinenti la propria realtà. Se da un lato esse gettano luce su protagonisti sconosciuti, dall'altro spesso mancano di comparazione contestuale e corrono il rischio di attestarsi su semplici piani di descrittività ambientale che nulla aggiungono, se non nomi di persone e di luoghi differenti, a quanto già si conosce della dinamica minoranza-maggioranza. Il rischio è di sprecare interessanti fonti storiche per una storia locale riduttiva e povera, e scambiare per specificità protestante ciò che specifico non è. Come evitare questi rischi? Molto ci sarebbe da dire in proposito. Limitiamoci a due suggerimenti: comparazione metodologica e bibliografica, ed incrocio e ampliamento del *corpus* delle fonti a disposizione. Comparare significa tener presenti zone diverse dalle Valli valdesi o comportamenti di gruppi sociali non evangelici nella stessa città di studio; significa verificare i « caratteri originari » protestanti confrontandoli con altre identità collettive (regionali, nazionali, europee, internazionali...). Incrociare e ampliare il *corpus* delle fonti vuol dire accostare ed esaminare tutte le fonti possibili atte a rispondere alla domanda storiografica che ci siamo posti: fonti scritte, orali, letterarie, fotografiche ecc., come ne abbiamo parlato nella prima parte di questa relazione. Se così procederemo potremmo trovarci, proprio nel rapporto con la fonte storica, di fronte a tre possibilità, l'esame delle quali costituirà la parte conclusiva del presente studio.

Una fonte storica può essere inaspettatamente trovata e confermare o cambiare le interpretazioni di un fatto o apportarne varianti significative; può essere cercata o prodotta per rispondere ad esplorazioni storiografiche e, infine, essere riletta alla luce di nuovi modelli interpretativi.

Un esempio di ritrovamento di una fonte che, nel caso, conferma la tradizione storiografica è dovuto a Ferruccio Jalla con le *Memorie del conte Federico von Dohna*, tenente generale dell'esercito olandese che conobbe Gianavello a Ginevra nel 1665. Secondo lo stesso Jalla, « questo eccezionale diario, che copre un periodo che va dal 1636 al 1673, fu pubblicato solo alla fine del secolo scorso e non sembra essere stato conosciuto da storici interessati alle vicende valdesi... Quanto si può dedurre dai documenti e dalle opere storiche e quel che si può trarre dal vivo racconto del conte von

[38] AA. VV., *Il Glorioso rimpatrio dei valdesi*, cit.

Dohna confermano l'immagine che di Gianavello la tradizione ha tramandato attraverso il tempo, fin da quando ancora vivo, era già diventato leggenda » [39].

Un caso di non conferma della tradizione conosciuta accadde invece ad Annalisa della Portella nel corso della sua ricerca sui colportori. Anche l'ultimo dei componenti la famiglia Cereghino, infatti, si riconvertì al cattolicesimo, dopo aver vissuto l'esperienza di girovago evangelico [40].

In secondo luogo una fonte può essere cercata per ricostruire tematicamente periodi storici. Fino ad ora non possiamo che constatare delle grandi assenze anche su aspetti della vita ecclesiastica delle chiese valdesi e metodiste italiane di grande rilevanza. L'associazionismo giovanile, la storia delle corali e delle filodrammatiche, la storia della predicazione, la storia delle donne, non sono che alcune voci di un elenco che potrebbe continuare. La casa editrice Claudiana ha edito, in particolare, due monografie [41], una sui templi e l'altra sulle canzoni delle Valli valdesi. Molto curate tecnicamente dal punto di vista architettonico e musicologico, non affrontano i rispettivi oggetti di studio nella rete sociale che fa loro da sfondo, se non per accenni, e ciò forse non aiuta il passaggio di tali tematiche dall'ambito più specialistico della disciplina che rappresentano e dalla rilevanza folclorica, all'alveo della storia sociale. Fino ad ora gli interessi monografici sono stati oggetto privilegiato della divulgazione tramite l'opuscolo del XVII febbraio (il caso certo più clamoroso è l'ottimo opuscolo di A. Armand Hugon sulle donne nella storia valdese, unica sintesi esistente). Fanno eccezione le scuole che, grazie ad Andrea Mannucci, hanno avuto una miglior sistemazione storiografica, relativa in particolare alla Toscana [42]. Eppure le fonti non mancano: gli archivi delle associazioni esistono e gli archivi parrocchiali valdesi, ancorché spesso disordinati, sono ricchi di documentazione. Si tratta di affrontare una puntuale e precisa rimontatura di pezzi di vita collettiva che, tuttavia, sul piano storiografico non presentano particolari difficoltà.

---

[39] F. JALLA, *Giosuè Gianavello (1617-1690)*, SSV, opuscolo del XVII febbraio, 1991.

[40] A. DELLA PORTELLA, *La parabola della memoria: ricordi di alcuni operai dell'Evangelo nell'Italia del secolo scorso*, tesi sostenuta presso la Facoltà di lettere e filosofia "La Sapienza", Roma, relatore prof. F. Pitocco, a. a. 1986-87, di cui copia trovasi presso la SSV. Cfr. ora anche della stessa autrice *La parabola della memoria: racconti di servitori di Dio nell'Italia del secolo scorso*, « Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino », LXXXIX (1991), pp. 91-113.

[41] R. BOUNOUS, M. LECCHI, *I templi delle valli valdesi*, Torino, Claudiana, 1988; E. LANTELME, *I canti delle valli valdesi. Identità e memoria di un popolo alpino*, Torino, Claudiana, 1989.

[42] A. MANNUCCI, *Educazione e scuola protestante dall'Unità all'età giolittiana*, Firenze, Manzuoli, 1989.

Altro impegno richiede il rispondere ad alcune domande del presente decise a scendere sul confine della disciplina storiografica per lanciarsi in scorrerie interdisciplinari affascinanti quanto difficili. Cercheremo di indicare alcuni percorsi di confine rispondenti ad altrettante ipotesi di lavoro.

Il primo, già indicato da alcuni storici, può essere così sintetizzato: come è avvenuto l'incontro fra la cultura valdese « importata » dalle Valli, alpine, contadine, ideologicamente stabili, tendenzialmente conservatrici e la cultura bracciantile, operaia, in cerca di emancipazione sociale della bassa padana o di quel meridione agricolo che si convertiva alla predicazione dei colportori? E quali stratificazioni interne la stessa cultura valdese produceva, fra pastori, predicatori laici, colportori? [43].

Il secondo potrebbe essere ricompreso in quel vasto universo definibile come « memoria collettiva ». Perché e che cosa scoprire indagando il ricordo del passato individuale e collettivo dei valdesi o dei protestanti italiani? Per due motivi che corrispondono ad altrettante domande storiografiche del presente: per aderire ad una concezione storica non limitata alla storia istituzionale e politica costruita su alcune date o avvenimenti portatori di visibili cambiamenti e per avere più elementi e posizioni possibili relativi al « clima » di un'epoca. Nel primo caso si tratta di dedicare attenzione alla vita dell'uomo e della donna comuni mentre si muovono nella loro quotidianità, per comprenderne la gamma delle strategie esistenziali (numero dei figli, età del matrimonio, provenienza geografica dei coniugi, famiglia ristretta o allargata, centri di incontro, mutuo soccorso, vicinato...). Nel secondo caso oltre alla testimonianza diretta dei protagonisti utile ad accumulare dati di conoscenza su epoche ancora abbastanza vicine a noi (come, ad esempio, il ventennio fascista, o gli anni cinquanta, e così via), ma insufficientemente studiate, la memoria, rivelandosi attraverso il racconto, mette in funzione schemi letterari di autopresentazione che a loro volta svelano la percezione della propria identità. Per decifrare la memoria certo occorrono fonti adeguate, e le fonti orali – ma non solo – sono ormai un corpo metodologicamente attrezzato per intraprendere questo cammino. Dobbiamo, tuttavia, sgombrare subito il campo da alcuni equivoci per evitare grossolane approssimazioni. La fonte orale non è una semplice intervista, è un rapporto che si crea fra il narratore e il ricercatore il cui esito è lo scatenarsi dei ricordi comunicati sotto forma di forme letterarie, silenzi, rifiuti e identificazioni fra passato (tutto il passato della persona e tutti i passati collettivi) e presente, fra chi narra e chi ascolta, fra le culture evocate ed i tentativi di oggettivazione dei fatti scelti per dire la propria storia. Proprio questo intreccio fra piccola storia

[43] Oltre gli studi di L. SANTINI sull'isola d'Elba, ricordiamo le recenti ricerche di Marco FINCARDI, fra le quali *Lucifero apostolo. Il messaggio di fede e di politica nella stampa radicale guastallese del secondo Ottocento*, « Contributi. Rivista semestrale della Biblioteca "A. Panizzi" di Reggio Emilia », anno IX, n. 17, gennaio-giugno, 1985.

personale e più vasta storia delle collettività, se da un lato ha portato alla luce del sole la costante presenza, anche nelle ricostruzioni storiche apparentemente più oggettive, della personalità dello storico, dall'altro, ha imposto l'irrimandabile necessità di definire scientificamente la categoria di soggettività nell'analisi storica. La filosofia, l'antropologia, la psicanalisi – ma si potrebbe azzardare, ogni disciplina potrebbe ricavarne una definizione particolare nel quadro del proprio statuto, – hanno una lunga tradizione che definisce il « soggetto ».

E anche la storia orale, seppur con un cammino meno lungo, vanta i suoi teorici, da Gianni Bosio a Ernesto De Martino, da Danilo Montaldi a Philippe Joutard. Un contributo non indifferente alla definizione di soggettività proviene dalla storia delle donne, cui va il merito di aver reso alla visibilità storica universi sconosciuti e considerati di scarsa rilevanza politica, quasi sempre coincidenti con gli spazi agiti dalle donne di qualsiasi epoca. Fra le tante definizioni date alla soggettività, la più completa e condivisa mi sembra essere quella formulata da Luisa Passerini che intende la soggettività come luogo di relazione fra la singolarità ed il collettivo [44]. Non una visione particolaristica e frammentaria della realtà, dunque, irrilevante sul piano storico, ma il tentativo di fare storia costruendola sulla zona di confine fra pubblico e privato. Là dove si forma l'individuo, nel punto di incontro fra i tenaci processi antichi di acculturazione e la sua creativa capacità di accomodarsi alla realtà, là nasce la soggettività. Le fonti orali, dicevamo, sono fonti privilegiate, proprio perché coinvolgono direttamente la memoria dei soggetti, allo studio della soggettività. Prima di cominciare però a raccoglierle, schedarle, conservarle, è necessario, come in ogni altra ricerca storica, formulare un'ipotesi, altrimenti la nostra raccolta si dimostrerà banale, superficiale e non aggiungerà niente a ciò che già sappiamo.

BRUNA PEYROT

---

[44] Per approfondire si vedano L. PASSERINI, *Storia e soggettività. Le fonti orali, la memoria*, Firenze, La Nuova Italia, 1988 e della stessa autrice, "*Quale memoria storica per il movimento delle donne in Italia*" in AA. VV., *Discutendo di storia. Soggettività, ricerca, biografia*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

Fonti per lo studio dell'evangelizzazione valdese nella Bassa Padana tra Otto e Novecento

Premessa

Da diversi anni ho concentrato le mie ricerche sulle trasformazioni della mentalità religiosa nell'Italia liberale. Ho focalizzato l'attenzione sulla bassa padana: un'area geografica che coincide con un importante settore dell'evangelizzazione valdese nell'Italia settentrionale, su cui hanno già appuntato l'attenzione diverse opere storiografiche [1].

Faccio una schematizzazione di queste opere. La predicazione valdese nella bassa padana è stata considerata da Fernando Manzotti una premessa culturale all'ideologia di impronta messianica degli *apostoli* del socialismo. Invece, Giorgio Spini, limitandosi a riprendere la materia trattata da Manzotti, si spinge ad esaminare innanzitutto la fisionomia sociale dei movimenti evangelici locali, ridimensionando in parte l'importanza della lettura etico-politica fattane da Manzotti. Spini ritiene « il più vasto dei movimenti religiosi del tempo quello che mise in subbuglio, durante alcuni anni, la Bassa Padana ». La peculiarità di questo movimento è cercata da Spini nelle sue radici rurali, mentre al-

---

[1] In ordine cronologico: *Cento anni di storia valdese, 1848-1948*, Torre Pellice, Claudiana, 1952, p. 93-116; A. VETTA, *La nostra evangelizzazione nel Mantovano, dalle origini ai nostri tempi. Un esame storico-teologico*, Tesi di laurea alla Facoltà valdese di teologia, Roma, 1955; F. MANZOTTI, *Dall'evangelismo valdese alla propaganda socialista nella pianura padana*, in « Bollettino della Società di studi valdesi », n. 102, dicembre 1957, p. 63-72; IDEM, *I valdesi a Guastalla e nella bassa padana (per una storia del protestantesimo in Italia dopo il 1860)*, in « Nuova rivista storica », XLI (1957), n. 3; G. SPINI, *Movimenti evangelici nell'Italia contemporanea*, in « Rivista storica italiana », LXXX (1968), n. 3; S. SPREAFICO, *La chiesa di Reggio Emilia tra antichi e nuovi regimi*, Bologna, Cappelli, 1979-1982, 2 voll.; V. VINAY, *Storia dei valdesi*, v. III (*Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico, 1848-1978*), Torino, Claudiana, 1980, p. 149-150, 256-259, 286, 290-292; F. BOIARDI, *La propaganda evangelica di Prampolini*, in *Gli anni della Giustizia. Movimento operaio e società a Reggio Emilia (1886-1925)*, Ivi, Biblioteca municipale « A. Panizzi », 1986. Sull'argomento sono attualmente in corso ricerche di Luigi Santini e di Fernando Bacchi.

trove l'evangelizzazione dell'Italia settentrionale avrebbe avuto caratteristiche marcatamente cittadine.

Sandro Spreafico, storico cattolico reggiano, porta invece all'estremo le considerazioni di Manzotti, ritenendo che i successi dei valdesi nella bassa padana furono unicamente il risultato di una cosciente strategia degli intellettuali locali, finalizzata a diffondere un anticlericalismo radicale nei paesi e nelle campagne, conseguendo risultati effimeri sul piano religioso.

Valdo Vinay è giunto a conclusioni molto simili a quelle di Spreafico, seppure precisando che la chiesa valdese non propagandava alcun radicalismo politico. Vinay individua proprio a Guastalla e Codisotto i casi esemplari di uno scontro frontale tra cattolici e valdesi, in cui si manifesterebbe maggiormente l'equivoco di un'evangelizzazione sostenuta da fattori d'ordine politico e sociale, più che da una convinta adesione alla fede protestante.

Il fatto che vari storici abbiano già studiato con svariati approcci il fenomeno nello stesso ambito geografico, ed alcuni di loro abbiano anzi studiato l'opera valdese nel Guastallese e nel Mantovano come emblematica di alcune tendenze generali dell'evangelizzazione ottocentesca, rendono particolarmente interessante il «caso» della bassa padana, per una valutazione dell'uso critico delle fonti, nelle ricerche locali sui movimenti evangelici italiani. Va precisato che le opere appena citate sono state tra le prime a prendere in considerazione problematicamente la storia dei movimenti sociali e culturali dell'ottocento e del novecento in ambito locale. Mancavano fino ad allora studi storico-sociali specifici su quel territorio, noto come luogo di formazione privilegiata dei movimenti bracciantili e contadini e delle organizzazioni *rosse*. Gli storici che hanno trattato dell'evangelizzazione sono così stati i primi a confrontarsi col formarsi della mentalità laica moderna tra le popolazioni padane. Ed è facilmente rilevabile una loro tendenza ad analizzare il movimento evangelico, senza disporre dei generali dati conoscitivi sull'ambiente in cui il fenomeno si è manifestato. Per rendere conto delle caratteristiche ambientali, si sono limitati a generici riferimenti al pauperismo o alla tendenza al radicalismo politico delle popolazioni locali. Quelli che paiono più documentati nel citare fonti d'archivio sono Spreafico e Vinay; ma entrambi hanno circoscritto le ricerche essenzialmente alle controversie confessionali e al dibattito ideologico registrati nelle carte d'archivio delle rispettive chiese (il primo è cattolico, il secondo valdese), riproponendo inevitabilmente i punti di vista delle chiese ufficiali. Manzotti, studioso di area laica che è stato il riferimento obbligato per tutti gli altri studi sull'argomento, si è rivolto a fonti più eterogenee (archivi civili, archivi cattolici, archivi valdesi). Ma i suoi scritti pubblicati sono da ritenere l'abbozzo di una ricerca più vasta, per le cui fonti documentarie Manzotti aveva solamente fatto degli « assaggi ». Non a caso, le citazioni degli archivi valdesi fatte da Manzotti coincidono largamente con quelle ri-

portate nella tesi di laurea di Alessandro Vetta (pastore a Felonica Po, che Manzotti cita nella propria bibliografia); e non a caso diverse ipotesi interpretative di Vetta sull'evangelizzazione nel mantovano si ritrovano nella lettura politica che Manzotti propone per il movimento evangelico nella bassa padana.

Andando a fondo nei diversi archivi, emerge nettamente che le diffusissime simpatie delle popolazioni ottocentesche per l'evangelizzazione hanno costituito solo un piccolissimo aspetto dei cambiamenti rivoluzionari avvenuti a quell'epoca nel campo della religiosità collettiva e individuale. L'affermarsi del moderno capitalismo nelle campagne padane ha destrutturato contemporaneamente l'economia e la mentalità tradizionali. Nei centri cittadini e nello stesso mondo rurale si sono affermati nuovi sistemi di valori, che hanno ridefinito la sfera etica e la concezione del sacro. I comportamenti individuali erano meno rigidamente vincolati che in passato dalla morale tradizionale. La centralità delle istituzioni cattoliche nella vita collettiva era stata delegittimata e l'eventuale scelta di laici o clero di mantenere saldi rapporti con le gerarchie ecclesiastiche veniva comunemente considerata un'adesione ad una fazione politica. L'associazionismo locale – prima di tutto quello dei centri cittadini – si svincolava drasticamente dalla tutela delle istituzioni ecclesiastiche, facendosi propagatore di comportamenti laici duramente contrastati dal clero. Per esempio, la straordinaria diffusione del ballo, caratteristica della bassa padana, diveniva evidente dopo il 1848. Un grande proliferare di osterie e caffè è riscontrabile fin dalla costituzione dello stato liberale. Il susseguirsi di cerimonialità civili, di meetings popolari, di feste democratiche, mostrava che la ritualità collettiva era sempre più assorbita dal culto laico della politica.

Tutto ciò è ben documentabile negli archivi. I più solleciti a registrare questi fenomeni sono gli archivi del clero cattolico: i più attenti nell'osservare il mutare del mondo rurale tradizionale. Ma anche gli archivi prefettizi e di polizia rivolgono assiduamente il loro interesse alla sfera religiosa, data la preoccupazione delle autorità civili di continuare a trovare nella religione un fattore sociale stabilizzante anche per il nuovo ordine liberale. Documentatissimi sull'evangelizzazione sono ovviamente gli archivi dei valdesi, a cui l'appassionante scoperta di nuove frontiere per il protestantesimo e la necessità di tenere stretti collegamenti tra l'organizzazione ecclesiastica e gli evangelisti hanno consentito di accumulare una vasta mole di carte scritte sull'argomento. Un'altra consistente fonte di documentazione è costituita dalla pubblicistica su problemi religiosi o morali, reperibile nei fondi storici di alcune biblioteche: nella bassa padana le aspre polemiche religiose hanno garantito lavoro continuativo a più di una tipografia.

Nell'analisi storica di tutti questi materiali, diverrebbe a mio parere riduttivo isolare un singolo aspetto di quella che è la problematica fondamentale: la laicizzazione della società. Anche i movimenti evangelici – pure animati dal fervore religioso del

Risveglio – vanno studiati come una particolare manifestazione di questo fenomeno generale.

Le fonti cattoliche

Dato il periodo di rivolgimenti e di grande fermento, in cui il clero è declassato politicamente e socialmente, le testimonianze degli archivi cattolici sono frequentemente trasmesse da uomini frastornati da eventi storici che descrivono con toni apocalittici, sentendosi sommersi da un'universale congiura a cui concorrerebbero massoni, «libertini», malfattori e protestanti. Le tematiche dominanti nelle carte d'archivio cattoliche delle diocesi di Guastalla e Mantova, per il periodo successivo all'unità nazionale, paiono: i rapporti con le autorità politiche, la condanna dei costumi corrotti introdotti nella società liberale, il sequestro dei beni ecclesiastici, le serie minacce di scismi manifestatesi prima nel Guastallese, poi nell'Oltre Po mantovano. Solo per breve tempo l'appello dei vescovi a combattere il protestantesimo risulta una tematica assillante per i cattolici producendo ricompattazioni tra un clero fortemente lacerato al proprio interno.

Le diocesi di Guastalla e Mantova hanno vissuto un pesante travaglio durante il periodo risorgimentale, sia per le idee liberali abbracciate da una parte consistente del loro clero e di parecchi intellettuali cattolici, sia per le tensioni derivate dall'essere state terra di frontiera nel periodo tra le guerre rivoluzionarie del 1848, del 1859 e del 1866. Le lacerazioni interne al mondo cattolico, i conflitti tra clero e stato o tra clero e società civile sono presenti nelle lettere pastorali dei vescovi. Le pastorali sono sempre più frequenti, scritte in italiano e riprodotte a stampa dagli anni Cinquanta dell'ottocento; per questo motivo sono facilmente rintracciabili anche negli archivi parrocchiali ben tenuti e conservati, oltre che nell'archivio vescovile [2]. Il registro linguistico delle lettere pastorali, dominato da citazioni delle sacre scritture dal tono edificante, lascia spazio solo ad una descrizione molto mediata dei conflitti culturali: la contestualizzazione del messaggio era solitamente affidata alla viva parola dei parroci, che interpretavano dal pulpito le direttive del vescovo ai fedeli. Documenti fondamentali per rilevare la vita religiosa delle diocesi sono le relazioni dei parroci in occasione della visita pastorale che

[2] Per orientarsi sul contenuto di questa documentazione: D. MENOZZI, *Per l'utilizzazione delle « relationes ad limina » in sede storica. L'esempio di Guastalla e Reggio*, in *Presiedere alla carità*, a cura di E. Mazza e D. Giannotti, Genova, Marietti, 1988; *Lettere pastorali dei vescovi dell'Emilia Romagna*, a cura di D. Menozzi, Genova, Marietti, 1986. Per gli archivi emiliani che sto citando, cfr.: A. GANDA, *Le carte dell'Archivio abbaziale-vescovile di Guastalla*, in « Bollettino storico reggiano », 1969; G. BADINI, *I libri parrocchiali della diocesi di Guastalla*, Bologna, Fotocromo, 1976.

obbligatoriamente ogni vescovo doveva compiere. Di ogni parrocchia vengono segnalati le risorse economiche (un tasto molto dolente, in anni di incameramento statale dei beni ecclesiastici e di disaffezione dei fedeli ai culti e alle questue), la posizione giuridica ed economica dei sacerdoti, l'estratto dello stato delle anime, i sacramenti amministrati ai fedeli, la consistenza numerica delle confraternite (ma spesso si citano anche i nomi dei componenti e gli statuti di tali associazioni). Questa documentazione è accuratamente conservata negli archivi vescovili di Mantova e di Guastalla (benché Guastalla oggi non costituisca più una diocesi, l'archivio è tuttora accessibile nonostante la precarietà del personale addetto).

Una sintesi dei dati contenuti nella relazione dei parroci sono le *Relationes ad limina*, scritte dai vescovi ed inviate a Roma (nell'archivio vescovile di Guastalla se ne conservano i copialettere fino al 1867), dove sono custodite negli Archivi segreti vaticani. Dagli anni ottanta dell'ottocento, nella documentazione prodotta dalle visite pastorali cominciano ad abbondare anche dati più generali sulla vita delle parrocchie, con un nascente interesse per i problemi sociali (era in atto la crisi agraria di fine secolo, con i suoi effetti devastanti sul tessuto sociale di diverse regioni italiane). A volte, i problemi della vita religiosa in atto nella chiesa locale sono stati affrontati in speciali sinodi diocesani (ad esempio, a San Rocco di Guastalla se ne é tenuto uno nel 1864 per affrontare una minaccia di scisma da parte di alcuni sacerdoti liberali; ma non sono stato in grado di reperirne la relazione ufficiale).

Le missioni, cioè il ricorrente invio di predicatori e confessori nelle parrocchie più problematiche, erano concluse con relazioni dei missionari, che rivestirebbero oggi per lo storico delle mentalità un notevole interesse. Ma queste relazioni non sono rinvenibili presso gli archivi diocesani, né parrocchiali, e vanno probabilmente ricercate negli Archivi segreti vaticani, nei fondi degli ordini religiosi a cui i predicatori appartenevano.

Altri documenti di sicuro interesse sono i *casi di coscienza*, cioè tipologie di peccati che da un'apposita congregazione di sacerdoti venivano segnalati ai confessori, in quanto rendevano particolarmente delicata la concessione dell'assoluzione. L'emergere di nuove gravi occasioni di peccato rendeva necessario riformulare i *casi di coscienza* [3].

[3] Ad esempio, un documento di questo genere, stampato a Guastalla nell'anno in cui vi era iniziata la predicazione valdese, indica tra i casi di coscienza il sostegno e la propaganda dell'eresia, e anche l'intervento a riunioni degli eretici (*Casus conscientiæ reservati in dioecesi guastallensi*, Guastalla, Rinaldi, 1864). Questo genere di documentazione va esaminato con prudenza e sistematicamente dallo storico, dal momento che certi casi riservati vengono riproposti a lungo dalle congregazioni, al di là del ripresentarsi nel tempo di determinate forme di devianza dalla norma morale cattolica.

Le congregazioni dei casi avevano sede presso ogni vicariato foraneo, che riunisce gruppi di parrocchie limitrofe, all'interno di una diocesi.

Gli stati delle anime redatti ogni annata agraria dai parroci (nella bassa padana ad ogni San Michele) offrono senza dubbio dati rilevanti per una microstoria, perché tra i dati anagrafici dei nuclei famigliari e di ogni singolo componente della comunità parrocchiale sono indicati la professione e talvolta anche annotazioni su persone « messe all'indice » per i più svariati motivi. Ma accade anche che ai margini dello stato delle anime vengano annotati fatti rilevanti accaduti nel corso dell'anno: un vero e proprio diario della parrocchia. Gli odierni parroco e archivista parrocchiale di Suzzara hanno fatto una raccolta sistematica di questi « diari » nelle parrocchie dell'Oltre Po mantovano, scritti tra la metà dell'ottocento e la metà del novecento, e recentemente ne hanno curato la pubblicazione [4]. Va notato che il tema della presenza valdese a sud del Po non risulta quasi mai affrontato in questi diari (ma i diari finora pubblicati riguardano solo le parrocchie dell'Oltre Po a sinistra del Secchia, mentre a destra del Secchia stanno Revere, Santa Lucia e Felonica: le località più attive dell'evangelizzazione nella bassa mantovana).

Nel mantovano, i materiali prodotti dai cattolici riguardo all'evangelizzazione valdese sono piuttosto scarsi: opuscoli e lettere pastorali pubblicati negli anni a cavallo tra il XIX e il XX secolo, conservati nell'Archivio diocesano. L'Archivio diocesano di Guastalla è invece molto più ricco di tale documentazione: oltre a diverse lettere pastorali sull'argomento, un'intera busta relativa al vescovo Pietro Rota contiene documenti sulla sua controversia coi protestanti, tra cui il carteggio polemico con Luigi De Sanctis e Alessandro Gavazzi.

Il fatto che Guastalla fosse stata fino a metà del settecento la minuscola capitale di un ducato padano, le aveva lasciato una tradizione di cronisti ecclesiastici che risaliva ad Ireneo Affò e non si era mai interrotta. Dal 1829 al 1876 le vicende guastallesi erano narrate da Antonio Besacchi, canonico della cattedrale e direttore della civica biblioteca, in cinque enormi volumi che raccontavano giorno per giorno l'intrecciarsi della vita della città, delle sue campagne e della chiesa cattolica. Anche altre ex microcapitali della bassa padana (Carpi e Novellara) hanno conservato una tradizione di cronisti cittadini, ecclesiastici o laici.

Recentemente, sulla crisi della pratica religiosa nel Mantovano sono stati compiuti studi storici e sociologici di ottimo livello; mentre per le diocesi emiliane gli studi

[4] L. BOSELLI, *Bicicletta da donna col passo da uomo*, Suzzara, Bottazzi, 1990; G. BUZZETTI, *Protocollo d'ufficio parrocchiale in Tabellano (1851-1886)*, a cura di L. Boselli, L. Casaletti, G. Negri, G. Nosari, Suzzara, Amministrazione comunale, 1980.

storici restano prevalentemente un campo dominato dagli eruditi locali [5]. Questo genere di studi può già fornire – almeno per la bassa pianura lombarda – una piccola base di partenza per ricerche di storia della mentalità e di etnostoria che – accanto ad una corretta analisi dei fenomeni di laicizzazione della società – vogliano far emergere col dovuto rilievo eterodossie e dissidenze religiose. Molto cammino resta comunque da percorrere per avere a disposizione anche da noi studi sui moderni processi di secolarizzazione paragonabili a quelli pubblicati in Francia [6].

Gli archivi civili

Gli archivi storici comunali di Guastalla e Luzzara sono andati dispersi, mentre nei municipi mantovani ho finora visto troppo poco per poter riferire se gli archivi comunali possano fornire documentazione utile agli studi sull'evangelizzazione. Senza dubbio i verbali dei consigli comunali avrebbero dato un'immagine netta degli orienta-

---

[5] A. LEONI, *Sociologia e geografia religiosa di una diocesi. Saggio sulla pratica religiosa nella diocesi di Mantova*, Roma, Università gregoriana, 1952; X. TOSCANI, *Secolarizzazione e frontiere sacerdotali. Il clero lombardo nell'Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 1982; R. BRUNELLI, *Diocesi di Mantova*, in *Storia religiosa della Lombardia*, Brescia, La Scuola, 1986, v. VIII. Uno studio sociologico sulla pratica religiosa nella provincia di Reggio (G. SCARVAGLIERI, *Religione e società a confronto. Ricerca socio-religiosa nelle diocesi di Reggio Emilia e Guastalla*, Reggio E., Bizzocchi, 1982) è stato condotto con criteri di campionatura utili solo per analizzare i decenni più recenti.

[6] Studi regionali di particolare importanza sulle fonti seriali e quantitative sono stati compiuti dagli allievi cattolici di Gabriel Le Bras, facenti riferimento alla rivista « Archives de sciences sociales des religions »: F. BOULARD, *Materiaux pour l'histoire religieuse du peuple français. XIXe XXe siècles. Region de Paris, Haute Normandie, Pais de Loire, Centre*, Paris, Editions Ecole des hautes études en sciences sociales, Editions du Centre national de la recherche scientifique, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1982; L. PÉROUAS, *Refus d'une religion, religion d'un refus en Limousin rural: 1880-1940*, Paris, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1985. Gli studi pionieristici di Maurice Agulhon, che dimostravano come la vocazione politica radicale nel Var fosse stata favorita dai circuiti di amicizia e clientele di una borghesia rurale che si era fatta mediatrice per la penetrazione del dissenso politico e religioso, al fine di combattere l'ascendente del clero (*La République au village*, Paris, Plon, 1970; 2° ediz.: Paris, Seuil, 1979), hanno a loro volta incoraggiato nuove ricerche: Ph. BOUTRY, *Prêtres et paroisses en pays du curé d'Ars*, Paris, Les Editions du cerf, 1986; B. DELPAL, *Entre paroisse et commune. Les catholiques de la Drôme au milieu du XIXe siècle*, con prefazione di Ph. Boutry, Valence, Editions peuple libre, 1989.

menti del notabilato locale in materia religiosa [7]. I registri anagrafici o dei cimiteri potrebbero forse essere d'aiuto nel precisare la consistenza di eventuali nuclei di origine protestante preesistenti all'opera di evangelizzazione (non va infatti dimenticato che il commercio di filati e tessuti aveva disseminato per i centri padani un discreto numero di svizzeri e tedeschi).

Per quanto riguarda gli archivi di prefetture e questure dell'Italia liberale, molto materiale si può rinvenire sul controllo che lo stato esercitava sul clero. Molto meno materiale si trova sull'evangelizzazione: il fatto che i valdesi fossero stimati dei cittadini esemplari dalla classe dirigente liberale ha fatto lavorare poco la polizia nel controllo delle loro attività. Solo quando gli scontri tra evangelici e cattolici davano luogo a perturbamenti dell'ordine pubblico, la polizia si interessava all'attività e alla consistenza delle chiese locali. A Guastalla, abbondante documentazione è stata prodotta dalla sottoprefettura, negli anni sessanta del secolo scorso, sui frequenti conflitti religiosi tra sostenitori e avversari del vescovo, o tra cattolici ed evangelici. Nel Mantovano, invece, la documentazione di polizia sugli evangelici è quasi inesistente nell'ottocento: solo rari casi in cui le gerarchie cattoliche – senza successo – cercavano di suscitare sospetti nelle autorità civili sulle potenzialità sovversive della predicazione valdese. Purtroppo, nell'Archivio di stato di Mantova manca tutta la documentazione della polizia a partire dall'ultimo decennio dell'ottocento, cioè per tutto il periodo della grande fiammata evangelica nell'Oltre Po mantovano, che sembrò marciare di pari passo con le agitazioni del bracciantato [8]; indubbiamente lì si sarebbero trovati materiali informativi sulla predicazione valdese nella zona, dato che, in un simile contesto, la classe dirigente sentiva ogni fermento popolare come un fenomeno destabilizzante.

L'emergere della questione sociale portò ad una interessante produzione di inchieste sociali commissionate dai ministeri e dalle prefetture. E, dagli anni settanta dell'ottocento, le ricorrenti dimostrazioni del bracciantato disoccupato fecero della bassa padana una zona su cui da Roma si sollecitavano frequentemente informazioni di carattere sociale. Nel 1876 venne ordinata in tutti i comuni della provincia mantovana

---

[7] Cfr.: P. BIGI, *L'organizzazione della vita religiosa in un villaggio alessandrino: cattolici ed evangelici a Bassignana nell'800*, in « Quaderno 16 » degli Istituti per la storia della resistenza in provincia di Alessandria e Asti (anno VIII, 1985-1986).

[8] Le carte della Sottoprefettura di Guastalla sono depositate presso l'Archivio di stato di Reggio Emilia. Domenico Maselli – nel suo *Tra Risveglio e millennio* – segnala, presso l'Archivio centrale dello stato, della documentazione sul più grave tumulto avvenuto in quegli anni a Guastalla. Per Mantova, cfr.: R. GIUSTI, *Atti della Polizia italiana nell'Archivio di stato di Mantova (1866-1897)*, in « Movimento operaio », VI (1954), p. 121-154.

una inchiesta sulle caratteristiche della forza-lavoro rurale; l'ultimo quesito riguardava la moralità dei lavoratori e il loro attaccamento alla religione [9].

Il quesito sulla moralità e religiosità dei ceti rurali era anche contenuto nell'inchiesta Jacini. Nella provincia di Mantova concorsero ben tre monografie per aggiudicarsi il premio previsto dalla Commissione per l'inchiesta agraria; e pure nella provincia di Reggio furono diversi gli studi prodotti per descrivere sistematicamente l'ambiente rurale di quegli anni [10].

La pubblicistica

La modernizzazione dell'agricoltura fu una delle tematiche dominanti il dibattito intellettuale ottocentesco. Il tema di una religiosità ad uso dei contadini, intesa come senso del dovere del lavoratore nella moderna azienda agricola fu ricorrente nella pubblicistica padana e credo debba essere attentamente preso in considerazione, pure da uno studio storico sull'evangelizzazione, senza timore di mescolare il dibattito sulla religione con quello sull'economia. Di uno degli estensori delle inchieste agrarie nel Mantovano, Attilio Magri, esiste pure un'opera edificante in forma di *catechismo* ad uso di grandi proprietari fondiari e affittuari, sulle prescrizioni da impartire ai propri sottoposti. Magri – un intraprendente grande proprietario agricolo – riprende così l'idea di Luigi Martini – reggente la diocesi di Mantova negli anni più difficili del Risorgimento – di un manuale di comportamento morale per i contadini. Si tratta di opere interessanti per tracciare l'immagine ideale che i padroni avevano del *buon contadino* e comprendere così l'etica produttivistica che la classe dirigente risorgimentale cercava di trasmettere ai ceti subalterni nelle campagne [11].

---

[9] Le risposte di tutti i sindaci sono contenute in: Archivio di stato di Mantova, *Atti della polizia italiana*, busta 229.

[10] A. MAGRI, *Stato attuale della proprietà, proprietari, affituari, contadini ed agricoltori della Provincia di Mantova, dal lato tecnico, economico e morale e proposte per aumentarne la rendita*, Milano, 1879; E. PAGLIA, *Saggio di studi naturali sul territorio mantovano*, Mantova, Tip. Guastalla, 1879 (una seconda parte dello studio di Paglia è la relazione effettivamente pubblicata nell'Inchiesta Jacini); *Inchiesta Romilli*, a cura di R. Salvadori, Torino, Einaudi, 1979; A. BALLETTI - G. GATTI, *Le condizioni dell'economia agraria nella Provincia di Reggio Emilia*, ivi, Calderini, 1888; S. MARGINI, *Cenni sull'agricoltura, industria e commercio nella provincia di Reggio Emilia*, ivi, Torregiani, 1882; G. SCELSI (prefetto di Reggio, poi di Mantova), *Statistica generale della Provincia di Reggio nell'Emilia*, Milano, Bernardoni, 1870.

[11] A. MAGRI, *Catechismo del mio fattore*, Mantova, Eredi Segna, 1872; *Il buon contadino. Lezioni morali per Luigi Martini, arciprete parroco della cattedrale di Mantova*, ivi, Negretti,

La pubblicistica locale (giornali, fogli volanti, opuscoli, libri) mostra il panorama della produzione degli intellettuali di provincia. Ma uno studio sistematico della pubblicistica – quando la reperibilità dei materiali lo rende possibile – è pure importante per individuare quali fossero i mediatori di cultura, capire quali fossero i loro modi di porsi verso l'opinione pubblica e i loro mezzi per comunicare; e inoltre per definire i loro scopi, le loro alleanze, le loro sfere di influenza.

Tutto questo è rilevante per una comprensione dell'evangelizzazione che non si voglia fermare a constatare gli scopi dei suoi originari promotori. Gli evangelisti più accorti scrivono, da buoni borghesi, sulle gazzette di provincia. È il caso, a Guastalla, di Emilio Comba e di Paolo Calvino [12], che percepirono subito come questa prassi – al di là dei messaggi religiosi che metteva in circolazione – consentisse loro di innestarsi nei circoli intellettuali locali. E infatti essi furono accolti con la stima e la curiosità riservata ai forestieri colti, quando si è certi di averli come alleati. Gli articoli e il tono di Comba e di Calvino sulla « Gazzetta di Guastalla » sono diversi dalle loro corrispondenze all'« Eco della verità », essendo indirizzati ad interlocutori completamente diversi: il linguaggio si diversificava se rivolto al pubblico di tradizione protestante delle Valli valdesi, o se rivolto ai neoconvertiti e ai semplici curiosi con cui venivano a contatto gli evangelizzatori.

Qualche decennio dopo, il sedimentarsi di questi messaggi nella cultura popolare ed il processo di crescita sociale portato dalle organizzazioni operaie diedero dei frutti significativi. Non era più l'intellettuale/pastore a scrivere sulla gazzetta guastallese, passata in proprietà alla Camera del lavoro, ma un capolega di Codisotto, un giovane operaio cresciuto nella chiesa valdese, che sostenne per oltre un anno una controversia in materia storico-religiosa (firmandosi « Uno che legge la Bibbia ») con il prete che dirigeva il giornale cattolico locale.

Ma, oltre agli autori di scritti religiosi polemici, è necessario conoscere gli stampatori. Un tipografo non avrà le pretese culturali di un editore, ma con un censimento

---

1856, 4 voll. (sull'opera di Martini, cfr. il commento di Gianni Bosio, in *Il trattore ad Acquanegra*, Bari, De Donato, 1981, pp. 134-206).

[12] Entrambi scrivevano sul giornale del medico Andrea Manengo (quarantottardo bresciano, poi garibaldino; positivista, si dichiarava ufficialmente cattolico e frequentava i preti passagliani) stampati dalla tipografia di Osvaldo Lucchini, che prima dell'unità nazionale stampava soprattutto opere del clero e successivamente tutte le pubblicazioni degli evangelici locali, venendo scomunicato per questo. Negli anni sessanta, il giornale di Manengo ha una forte impronta risorgimentale, e si chiama « Fede e Progresso », avendo come sottotitolo *Gazzetta di Guastalla*. Poi, messe da parte le patrie battaglie, e diventato portavoce del comitato promotore delle bonifiche, negli anni settanta il giornale relegò il binomio *Fede e Progresso* a motto della testata. Anche a Carpi gli evangelizzatori metodisti scrivono sul giornale democratico « Luce ».

delle opere stampate, non è difficile scoprire dietro ad una stamperia la presenza di un preciso gruppo politico di pressione. A Guastalla, il tipografo Lucchini, a cui si appoggiarono per decenni i valdesi della bassa padana, stampava tutti gli scritti degli ambienti garibaldini e le pubblicazioni del municipio di Guastalla [13]. La tipografia Giovannini di Gonzaga assunse una certa funzione sovversiva, negli anni ottanta.

Un giornale che diventò un riferimento politico di notevole importanza nella bassa padana è « La Favilla » di Mantova: inizialmente con saltuari interessi per il nonconformismo religioso, poi sistematicamente ateista e propagatore di idee democratiche e classiste, col supporto degli opuscoli editi dalla sua tipografia. Naturalmente, diversi altri giornali laici editi localmente contenevano materiali che ci possono interessare. L'impatto tra conservatorismo religioso e politico, e la laicizzazione della società era una tematica trattata di continuo nei giornali dell'epoca.

Con l'unità nazionale, il clero intransigente ha sentito prontamente il bisogno di propri giornali nelle province, per controbattere direttamente gli intellettuali che osteggiavano le gerarchie ecclesiastiche, o che comunque avevano abbandonato l'ortodossia alla chiesa romana. Non era neppure troppo velato il legittimismo che ispirava politicamente questi giornali. Ad occuparsi della bassa padana fu inizialmente il « Il Difensore », foglio della curia di Modena; lo seguì poi « Il Genio cattolico » di Reggio; poi « Il Vessillo cattolico » di Mantova. Pietro Rota, vescovo di Guastalla e poi di Mantova, collaboratore del primo giornale, ispiratore del secondo, fondatore del terzo, si era dotato di una stamperia – che trasportò da Guastalla a Mantova quando vi si dovette trasferire – proprio per avere a disposizione un mezzo per confutare senza sosta chi avesse deviato dalla tradizione cattolica.

Da Firenze, a dare saltuariamente un risalto nazionale alle vicende dell'evangelizzazione nella bassa padana, era l'« Eco della verità ». Ma anche un giornale spiccatamente antiprotestante di Firenze, « La Vera buona novella » [14], per ribattere all'« Eco », ebbe ad occuparsi di queste vicende.

I contenitori in cui è possibile rinvenire questa pubblicistica sono le biblioteche dotate di buoni fondi storici. Nella zona di cui sto parlando, queste biblioteche sono a Mantova, Guastalla, Reggio Emilia [15], Carpi e Modena. Qualcosa è pure rinvenibile

---

[13] Sull'attività di Lucchini, vedi il mio articolo *Lucifero apostolo. Messaggio di fede e di politica nella stampa radicale guastallese del secondo ottocento*, in « Contributi », IX (1985), n. 17.

[14] Sulle caratteristiche di questo foglio: Z. CIUFFOLETTI, *Le classi dirigenti toscane e il lazzarettismo*, in *Davide Lazzaretti e il Monte Amiata. Protesta sociale e rinnovamento religioso*, a cura di C. Pazzagli, Firenze, Nuova Guaraldi, 1981.

[15] Sui materiali riguardanti l'evangelizzazione, contenuti nelle biblioteche « Maldotti » di Guastalla e « Panizzi » di Reggio, rimando alla descrizione fattane nei miei articoli: *Lucifero*

presso gli archivi diocesani, o gli archivi valdesi, o – nel caso di pubblicazioni sequestrate – negli archivi di polizia. Alcune biblioteche hanno un'attenzione tutta speciale per i conflitti tra clero e laici e per l'evangelizzazione. È il caso della « Maldotti » di Guastalla, amministrata fin dal secolo scorso da personale nominato dalla curia vescovile, e perciò molto attento a documentare questi fenomeni nella bassa padana. Ed è pure il caso della biblioteca della Facoltà teologica valdese, a Roma, dove è confluito molto materiale sull'evangelizzazione della bassa padana.

Le fonti valdesi

Tra la notevole quantità di documenti conservati nell'Archivio della Tavola valdese a Torre Pellice, spiccano le relazioni annuali inviate al Comitato d'evangelizzazione dai vari nuclei valdesi sparsi in Italia, e le relazioni mensili dei loro pastori e colportori, inviate al presidente del Comitato [16]. Nel primo caso si tratta di bilanci complessivi dell'attività svolta dalle singole chiese, sulla partecipazione ai culti, sulle collette, sulle nuove località evangelizzate. Nel secondo caso, il linguaggio è più informale e si vedono gli evangelizzatori alle prese coi problemi della quotidianità: segnali positivi o negativi da ambienti in cui si cercava di innestare interesse, improvvise conversioni che facevano intensificare l'attività, richieste di rimborsi di denaro, liti con gente del luogo.

Finora questi materiali sono stati studiati prevalentemente nell'ottica di una storia delle chiese. Ma si tratta di una documentazione di interesse eccezionale per le descrizioni d'ambiente che contiene; potrebbe fornire dati preziosissimi per uno studio del mutamento delle culture in diverse regioni italiane, se fosse presa in considerazione con una visione più laica. Molte osservazioni di pastori e colportori assumono verso i paesi evangelizzati le caratteristiche delle fascinose annotazioni dei viaggiatori: sguardo attento, stupore, visione distaccata dalla realtà, talvolta pesanti giudizi sommari. Alla maggior parte dei pastori e a molti colportori manca una memoria storica della comunità in cui agiscono. Ciò li può spronare all'attivismo, al non adagiarsi nel quieto vivere

apostolo..., cit.; *Un vangelo per Guastalla. La documentazione della Biblioteca municipale di Reggio*, in « L'Almanacco », VIII (1989), n. 14.

[16] Per una lettura delle memorie dei pastori e colportori e in generale per un'analisi della memoria valdese nelle Valli e in Italia, cfr.: A. DELLA PORTELLA, *Ricordi di un colportore siciliano nell'Italia del secolo scorso*, in « Materiali di lavoro », Nuova serie, VIII (1990), n. 1-2; nello stesso numero della rivista: B. PEYROT, *La memoria valdese fra oralità e scrittura*; IDEM, *La roccia dove Dio chiama. Viaggio nella memoria valdese fra oralità e storiografia*, Bologna, Forni, 1990.

caratteristico di alcuni preti cattolici; ma li può indurre anche a grosse incomprensioni della realtà locale, andando incontro ad equivoci con la gente e scontrandosi – magari non per motivi religiosi – con vecchi equilibri consolidati. In un periodo di sconvolgenti trasformazioni della società, questi uomini prendevano come missione della propria vita il far cambiare ad altri la visione del mondo. Al loro arrivo potevano esser visti come eroi da chi aspirasse ad un generale rinnovamento di mentalità o ad una riforma religiosa in Italia. Assumevano il ruolo di « civilizzatori » verso quegli uomini a cui proponevano di rinnovare la spiritualità e i modi di esprimere la fede. Il fatto che un vescovo circondato di impopolarità, come Pietro Rota a Guastalla e a Mantova, li osteggiasse duramente, illuminava subito la loro immagine, facendoli apparire i portatori del progresso [17].

Ma a Guastalla, Codisotto, Revere, Ostiglia e Santa Lucia, le difficili gestioni ordinarie delle chiese facevano presto dimenticare la piacevole sorpresa delle accoglienze trionfali riservate agli evangelizzatori. Esaminando i registri anagrafici delle chiese di Guastalla e Codisotto [18] si trovano ripetutamente annotazioni sarcastiche dei pastori sulla fede o la moralità di persone che avevano partecipato ai culti. Il continuo ripresentarsi di annotazioni caustiche verso gli abitanti del paese deve fare riflettere. Più di una volta storici valdesi che hanno esaminato questa documentazione hanno concluso con una valutazione che affiorava anche negli evangelizzatori più delusi: il dubbio che quei paesi fossero sordi al vangelo, e non animati da vero spirito cristiano, incapaci di emanciparsi dalla « superstizione », oppure desiderosi solo di sentir bistrattare i preti.

Valdo Vinay, riferendosi proprio alla bassa padana, critica più volte i metodi dell'evangelizzazione ottocentesca, che non discriminava le richieste d'intervento, inviate agli evangelizzatori, che sempre prendevano per buone le dichiarazioni di fede provenienti da comunità che si trovavano in conflitto con la chiesa cattolica. Ma se il Comitato d'evangelizzazione avesse richiesto a tutti i gruppi locali desiderosi di conoscere la predicazione protestante una piena e cosciente maturità religiosa nell'adesione al credo riformato, allora le premesse stesse dell'evangelizzazione sarebbero venute meno; oppure l'evangelizzazione avrebbe coinvolto sparute cerchie di intellettuali. Invece l'evangelizzazione ci fu, e fu un fenomeno popolare. Una diffusa volontà dei laici di spezzare la capillare tutela del clero sulla vita civile accompagnò il formarsi della società borghese. Una piccola minoranza di persone era disponibile a riadattarsi ad una pratica religiosa, dopo aver abbandonato quella tradizionale. Nonostante ciò, il bisogno

[17] Lettere di Rota a De Sanctis sono contenute in una miscellanea (in sedici volumi), di manoscritti raccolti dai moderatori valdesi, depositata presso la biblioteca della Facoltà teologica valdese, a Roma.

[18] I registri sono depositati presso l'Archivio della Tavola valdese. I registri di chiesa di Felonica in buona parte sono ancora conservati presso la chiesa stessa.

di vedere un nuovo sistema etico sostituirsi a quello della chiesa cattolica era molto sentito da comunità che rischiavano di essere disgregate dal prevalere di uno spirito individualistico non tenuto a freno dalle norme religiose [19]. L'affinità politica tra protestanti e liberali nel desiderare la fine del potere temporale della chiesa non fu che il coronamento di questa esigenza generale.

A Guastalla, Codisotto e Revere, a colpire negativamente gli evangelisti era l'enorme sproporzione tra il numero degli effettivi partecipanti ai culti e quello dei curiosi che accorrevano alle conferenze: poche decine i primi, alcune migliaia i secondi. Alcuni evangelisti testimoniavano stupefatti di non avere mai visto nemmeno nelle Valli valdesi tanta gente esporsi anche alle intemperie per trovarsi a sentire un oratore valdese. Nello spirito del Risveglio protestante, questi eventi non potevano essere esenti da una visione provvidenzialistica. In più, nella visuale positivistica della classe dirigente e degli intellettuali liberali (mentalità a cui gli stessi evangelizzatori non erano completamente estranei) i protestanti erano portatori di legami religiosi *più evoluti* per le comunità locali. Nell'Europa del secondo ottocento, le speranze per una riforma religiosa in Italia non erano supportate solo dalla cultura del Risveglio, ma pure da tanta filosofia laica. Un fenomeno come i tentativi di elezione dal basso di parroci liberali, in alcuni paesi dell'Oltre Po mantovano [20] – fenomeno su cui gli evangelizzatori non si pronunciavano – attirò gli entusiasmi di un fervente protestante come Gladstone.

I vari bilanci storiografici delle diverse denominazioni protestanti italiane sulla propria opera di evangelizzazione a mio parere hanno assorbito dai materiali su cui si documentavano una parte del provvidenzialismo che li ispirava. Mi pare invece che il terzo volume della *Storia dei valdesi* abbia capovolto ideologicamente ma non mutato questo indirizzo, arrivando a considerare diverse tappe dell'evangelizzazione un incidente storico dai molti aspetti spiacevoli.

---

[19] Sulle metodologie più aggiornate con cui viene preso in considerazione il fenomeno dell'evangelizzazione ottocentesca in Francia, vedi: J. BAUBEROT, *Conversions collectives au protestantisme et religion populaire en France au XIX siècle*, in « *La religion populaire* », Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1979; IDEM, *L'évangelisation protestante non concordataire en France et les problèmes de la liberté religieuse au XIX siècle: la Société évangelique de 1833 à 1883*, Université de Paris, thèse de 3e cycle, 1966; P. M. JONES, *Quelques formes élémentaires de la vie religieuse dans la France rurale (fin XVIII et XIX siècles)*, in « Annales ESC », 42 (1987), n. 1. Per l'Italia, cfr.: F. PITOCCO, *Tazza rotta, tazza nuova. L'Evangelo in Sabina*, in *Subalterni in tempo di modernizzazione. Nove studi sulla realtà romana dell'ottocento*, Milano, Angeli, 1985. Interessante anche: L. SANTINI, *Il valdismo dalla crisi dello stato liberale al fascismo. Rio Marina (1906-1926)*, Torre Pellice, Società di studi valdesi, 1976.

[20] A. CICCHITTI SURIANI, *L'elezione popolare dei parroci nel Mantovano*, in « Archivio giuridico Filippo Serafini », VI serie, v. VII, 1954; F. CHABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Bari, Laterza, 1951.

Credo che molta documentazione lasciata dagli evangelizzatori sia ampiamente da rileggere, tenendo presente che la cultura padana, come quella di altre zone d'Italia, era estremamente diversa da quella delle Valli valdesi, da cui proveniva chi scriveva questi resoconti. I pastori non avevano esperienza della vita paesana in queste zone: tutto il bagaglio della tradizione popolare padana sembrava permeato dal paganesimo superstizioso e perciò da infrangere. Dalle loro relazioni risultano attentissimi ai fatti nel loro immediato manifestarsi; ma spesso non percepivano globalmente né la tradizione storica né le profonde trasformazioni in corso del costume collettivo, perché non condividevano questo costume nei pochi mesi o anni di permanenza in una località. Nelle Valli valdesi, probabilmente la coesistenza di tradizione e religione era un fatto assodato ed i fedeli erano pienamente inseriti nella vita comunitaria. Nei paesi dell'evangelizzazione, i pastori richiedevano ai fedeli una morale religiosa che li isolava in un gruppo minoritario. Non ho riscontrato finora particolari interessi dei pastori a favorire la presenza nell'associazionismo locale di fratelli adepti della loro chiesa. La vivace socialità padana – che coinvolgeva naturalmente molti membri delle chiese evangeliche – era riprovata senza esitazione da questi uomini abituati agli austeri costumi montanari, e cresciuti studiando in ancor più austeri collegi.

Uno studio comparato tra la vita comunitaria nelle Valli valdesi e nei paesi dell'evangelizzazione può dare utili indicazioni metodologiche per la lettura delle relazioni degli evangelisti. Inoltre, sarebbe interessante una comparazione tra le relazioni provenienti da paesi in cui il pastore era originario dalla zona alpina, o era un ex prete cattolico del posto. Per gli stessi motivi, credo vada attentamente presa in considerazione la figura dei colportori. Mettendo da parte l'immagine romantica degli avventurosi giramondo e concentrandoci sul loro lavoro militante e inoltre sul loro inserimento nel tessuto sociale del territorio in cui operavano. Venditori ambulanti malpagati, che praticavano le piazze dei mercati e le aie di campagna, muovendosi con gli stessi accorgimenti dei mediatori agricoli, talvolta non erano molto stimati da chi coordinava la loro opera religiosa. In particolare, mi pare più ricorrente l'incomprensione tra colportori italiani e pastori di origine piemontese; ma si tratta di una tematica da approfondire.

Consultando le relazioni degli evangelisti della bassa padana, mi si è posto seriamente il problema di cosa abbia determinato i successi dei predicatori protestanti in queste campagne. A questo interrogativo, alcuni storici hanno già risposto che il movimento evangelico, per vocazione, si rivolgeva agli umili e prospettava una palingenesi morale, che non poteva lasciare indifferenti i ceti più marginalizzati e oppressi.

Innanzitutto, dalla lettura delle relazioni emerge regolarmente che il pubblico a cui i pastori valdesi rivolgevano preferibilmente le proprie attenzioni erano i notabili, non i braccianti. La stessa cosa non si può dire dei colportori, che nel bene e nel male si

trovavano assiduamente a contatto con gente umile. Diversi pastori della bassa padana provavano un autentico orrore per certi popolani attratti ai culti dal colportore Cirillo Barana, che non si scomponeva a cercare proseliti nelle bettole o tra i braccianti in sciopero. I giudizi dei pastori non erano affatto teneri verso Barana stesso, che era l'ex curato di Revere e teneva a volte comportamenti ambigui.

Quindi, è assodato che l'evangelizzazione ha toccato prevalentemente i ceti poveri rurali. Ma che quel risultato fosse quello cercato, è per lo meno dubbio. Un'adesione partecipe degli intellettuali alla vita delle chiese è stato l'obiettivo inseguito invano per mezzo secolo dagli evangelizzatori della bassa padana. Da stabilire è in che misura le simpatie esternate verso di loro dalla borghesia intellettuale avesse legittimato i valdesi agli occhi dei ceti più umili.

Per concludere questo discorso critico sugli approcci finora seguiti nella lettura del fenomeno, credo che ancora qualcosa vada parzialmente rivisto, per una valutazione corretta della diffusione geografica dell'evangelizzazione: si danno a volte definizioni di città e di campagna, che non corrispondono all'effettivo concetto che se ne aveva nell'ottocento. A volte è un luogo comune che la bassa padana sia stata nient'altro che campagna e palude, dove il capitalismo agrario ha concentrato le proprie forze e i propri profitti con le opere di bonifica. Ma Carpi, Mirandola, Ostiglia, Novellara, Guastalla e molti altri centri avevano tra le loro mura fortificate una vita cittadina ben sviluppata, nella più classica tradizione municipale italiana. Benché fossero centri abitati di due o tre mila abitanti, alcuni di essi erano rimasti capoluoghi di provincia fino alla effettiva nascita del regno d'Italia; Guastalla e Novellara nel XVIII secolo erano ancora stati sovrani. In questo ambiente rurale era ben diffusa l'industria a domicilio: in primo luogo quella del truciolo, e in misura minore quella tessile.

In una pubblicazione celebrativa del centenario dell'emancipazione dei valdesi, proprio a proposito dell'opera di evangelizzazione nell'area padana, i curatori riscontravano: « Una sistemazione quanto mai irrazionale del campo di lavoro, l'impiego di molti mezzi ed energie verso località senza avvenire e per contro la omissione di luoghi centrali dalla importanza strategica evidente » [21]. Alcune importanti precisazioni vanno fatte anche rispetto a questo punto di vista, analizzando la dislocazione di chiese o stazioni dell'evangelizzazione. Innanzitutto il sistema delle vie di comunicazione: a quell'epoca il Po era ancora una fondamentale via di traffico, percorsa regolarmente anche da un servizio di battelli a vapore per merci e passeggeri; le strade della bassa pianura – prima che fosse costruita la rete delle strade statali che privilegiarono i collegamenti tra i capoluoghi di provincia – non differivano granché dalle strade dell'alta pianura; negli anni ottanta dell'ottocento, vennero costruite ferrovie che collegavano Suzzara con Mantova, Ferrara, Parma, Modena, mentre Guastalla veniva collegata a Reggio e a

[21] *Cento anni di storia valdese*, cit., p. 95.

Carpi: quasi tutte le minuscole località toccate dall'evangelizzazione disponevano così della loro stazioncina ferroviaria. Non va poi dimenticato l'ingente afflusso di uomini e mezzi verso la bassa pianura, tra la fine dell'ottocento e l'inizio del novecento, per la realizzazione delle grandi opere di bonifica.

Infine, va precisato che tutta la pianura padana fu percorsa dai movimenti evangelici e – per evitare o ridurre gli attriti – furono solitamente definite le zone di influenza tra valdesi, metodisti, battisti, « liberi » e fratelli. Tra le prime tre denominazioni, che coprirono coi propri evangelisti quasi tutta la bassa pianura, da Cremona a Ferrara, gli accordi funzionarono discretamente (nell'ambito di tali accordi – ad esempio – il pastore valdese di Guastalla cessò di visitare la stazione di Carpi, dove stava creando spaccature nella locale chiesa metodista). Tentativi di avere propri nuclei nei vari capoluoghi di provincia di Lombardia, Emilia e Veneto furono fatti dai valdesi, ma riuscirono solo in pochi casi.

Le fonti orali

Per capire cosa le popolazioni recepissero realmente della predicazione degli evangelizzatori, sarebbe necessario consultare la viva voce della gente. Nella diaspora, tuttavia, questo lavoro incontra parecchie difficoltà, poiché l'estinzione di una piccola chiesa lascia pochi incerti segni di sé nella memoria collettiva. A Guastalla, per esempio, dove la chiesa si è estinta circa settant'anni fa, non ho rinvenuto tracce dell'esperienza evangelica nei ricordi degli anziani, se non rispetto al luogo fisico dove la chiesa era dislocata. A Codisotto, dove il sorgere della chiesa evangelica negli ultimi anni dell'ottocento aveva creato molto fermento in paese, qualche ricordo è stato tramandato nel tempo tra i cattolici, e ho contattato testimoni indiretti da intervistare. A Felonica, chiesa paesana sorta nel 1905 ed esistente tuttora, la memoria storica della comunità evangelica è ben viva e viene in parte coltivata dai membri della chiesa. La tesi di laurea di uno di loro, dedicata alla storia di quella chiesa, si è rifatta in parte a fonti orali, soprattutto per il periodo successivo alla prima guerra mondiale [22].

Materiali scritti, ma parzialmente assimilabili a quelli orali per la soggettività della scrittura, sono le memorie dell'evangelista Francesco Rostagno, che compaiono in

---

[22] F. ZANAGHI, *Nascita e sviluppo di una comunità valdese nella Bassa Padana*, tesi di laurea presso l'Università di Urbino, anno accademico 1970-71. A Felonica, la permanenza di pastori che si sono occupati di ricerche storiche (si ricordi la presenza di Luigi Santini; poi di Alessandro Vetta, di cui si è già citata la tesi sulla storia dell'evangelizzazione valdese nella bassa padana) e la continuità dei contatti tra essi e la chiesa locale, può essere stata un incentivo a coltivare questa memoria.

due pubblicazioni a stampa [23]. Benché solo pochi frammenti del diario compaiano nella pubblicazione curata da Guglielmo Meille, vi emerge molto bene la dimensione eroica in cui gli evangelizzatori vivevano la propria esperienza. Emerge poi esplicita la difficoltà di inserimento di Rostagno nella comunità guastallese. Anche i ricorrenti problemi di salute, che Rostagno imputa al clima insalubre della bassa padana, sono un motivo molto ricorrente, per lamentare il proprio disagio, da parte di numerosi altri pastori di origine alpina che vi hanno lavorato. Il figlio di Rostagno, pubblicando le proprie memorie in un'epoca in cui l'evangelizzazione era un'esperienza storica chiusa ormai da tempo, sentiva ancora il bisogno di rievocare l'esperienza del padre. Inserì quasi interamente nelle proprie pagine di ricordi ciò che il padre aveva lasciato su Guastalla, accentuandone semmai il carattere di epopea.

Rarissimi frammenti di memoria orale sull'evangelizzazione emergono anche nel volume sulla vita e gli scritti del vescovo Pietro Rota [24], che doveva servire ad aprire il suo processo di beatificazione. Nel primo capitolo, il curatore dell'opera ha inserito alcune rievocazioni orali (databili attorno al 1890) della crociata antieretica condotta da Rota un quarto di secolo prima. Va notato che, ancora un secolo dopo, il nome di Rota è evocato con emozione tra il clero emiliano.

MARCO FINCARDI

[23] *Un evangelista in Italia. Ricordi di Francesco Rostagno raccolti da un amico*, a cura di G. Meille, Torre Pellice, Tipografia Alpina, 1886; G. ROSTAGNO, *Le mie memorie*, Torre Pellice, 1946. Non sono riuscito a reperire il manoscritto di F. Rostagno, che sicuramente doveva essere più ampio e interessante della parte che ne è stata pubblicata.

[24] *Pietro Rota arcivescovo tit. di Tebe, canonico vaticano, già vescovo di Guastalla e Mantova. Memorie raccolte dal suo segretario Massimiliano Franzini*, Roma, Kohler, 1893.

Il missionario valdese nella bassa mantovana negli anni 1882-1914

L'iniziativa missionaria della Chiesa Evangelica Valdese raggiungeva il Mantovano nel 1866, muovendo da Brescia su Castiglione delle Stiviere. Quasi contemporaneamente si registrava una penetrazione dal sud della provincia dal Guastalla (Reggio E.) su S. Benedetto Po e Revere-Ostiglia. Ma la disponibilità di personale e più agevoli comunicazioni indussero il Comitato missionario a impegnarsi dell'opera nell'area settentrionale. E in effetti prima del 1881 nel Basso Mantovano non vi fu un'azione decisa, si ebbero invece delle visite sporadiche, occasionali.

Alla segnalazione dei limiti geografico e di tempo ne aggiungo un terzo. In questo lavoro l'interesse di fondo va al tentativo di comprendere le dinamiche della Chiesa Valdese in un periodo importante. Ecclesiologia, strutture organizzative, contenuti della fede e della prassi predicate, questo ho cercato di capire utilizzando la documentazione conservata nell'Archivio della Tavola Valdese (Torre Pellice, TO) quale unica fonte.

1. Nella Chiesa Valdese che col 1848 esce dal ghetto piemontese e di nuovo sciama nella penisola osserviamo la presenza della *Istituzione ecclesiastica e del movimento religioso*. Sono le due anime della Chiesa, le linee-guida volute dal Sinodo che nel 1860, accanto alla tradizionale Tavola Valdese (l'esecutivo), nominava un Comitato di Evangelizzazione. La comune autorità decisionale e di vigilanza del Sinodo doveva garantire la Chiesa da scivolate concorrenziali.

Quella valdese era una Chiesa costituita con la Riforma (1535), con la sua Confessione di fede; istituita con suo sistema presbiteriano-sinodale, con le sue Discipline ecclesiastiche; i modi di tenere il culto, di amministrare i sacramenti, di preparare i pastori (« presbiteri » , da cui « presbiteriano » il sistema). Nulla di strano, ogni gruppo religioso che si organizza diviene *anche* una istituzione, modesta o grandiosa che sia. È l'istituzione che dà forma, stabilità, continuità e radicamento alla Chiesa.

Ma nel 1860, dopo dieci anni di progettazione!, il Sinodo dava via libera al « comitato per l'evangelizzazione ». Già nel 1855 aveva dichiarato che *il solo scopo della Chiesa Valdese nell'annuncio del Vangelo fuori del suo ambito* (le Valli Valdesi)

è di obbedire all'ordine del Signore: « Predicate il Vangelo a ogni creatura », e di condurre le creature alla conoscenza e all'obbedienza di Gesù Cristo. Di conseguenza essa non ha alcuna pretesa d'imporre loro la propria forma ecclesiastica ». Era la Chiesa-movimento, la « chiesa spirituale », come si legge in vari documenti, che voleva operare oltre « la forma ecclesiastica », l'istituzione.

Il Comitato si trovò davanti la carta d'Italia, dalla Sicilia al Veneto, con un impegno enorme: trovare il personale, provvedere ai luoghi di culto, ai viaggi, tutto con un finanziamento autonomo. Ancora una volta la urgenza di dare forma, organizzazione al movimento era per gli uomini dell'evangelizzazione un rischio. Non per caso le apprensioni del sinodo andavano al timore che col tempo nascesse una istituzione parallela. Nel periodo 1881-1914 abbiamo appunto la situazione che portò il Comitato d'Evangelizzazione (siglato CdE da ora in avanti) a confluire nella Tavola Valdese, l'esecutivo istituzionale della Chiesa.

2. *Negli anni 1866-1881* si cercò di fare del capoluogo della provincia, come avveniva altrove, il centro dell'opera nel Mantovano. La cosa riuscì parzialmente, affigliando Mantova a Brescia e Verona. Nella Bassa l'iniziativa restò ai « cristiani liberi », detti dal 1870 « Fratelli ». Questi si differenziavano dai valdesi proprio per la ecclesiologia e la struttura conseguente.

Emersi nel 1848-49 a Firenze, con la reazione avevano subito carcere e esilio: nel regno sabaudo fecero propaganda, si trovarono in contrasto coi valdesi e dettero vita a loro modeste comunità, specie nell'Alessandrino. Un loro libro-manifesto, *Principi della Chiesa cattolica, della Chiesa protestante e della Chiesa cristiana »* (Torino, 1836), sommarizzano le ragioni del dissenso. Alle chiese-istituzione opponevano delle « libere comunità cristiane di veri convertiti, ognuna indipendente, autogestita; al ministerio ecclesiastico (pastori-preti) contrapponevano il sacerdozio reale di tutti i credenti, agli studi teologici la lettura personale della Bibbia sotto la guida dello Spirito Santo. I lor aderenti erano persone semplici, di popolo, autodidatti forniti di buona cultura biblica; il loro contatto con la gente era facilitato, tanto più che in politica non pochi provenivano dalla sinistra.

In Mantova città i « liberi-fratelli » erano giunti contemporaneamente ai valdesi. Quasi subito dissapori e contrasti divennero tali che questi preferirono togliere il loro pastore-evangelista. Da Verona si recava saltuariamente a Mantova. La testimonianza nel basso Mantovano restò all'altro movimento, che si avvaleva del volontariato di fratelli indennizzati con una miseria.

Loro colportori recuperarono i convertiti dei valdesi (Revere e Ostiglia, S. Benedetto Po), formarono un nuovo nucleo a Poggio Rusco e discesero fino a Felonica Po. Si recarono anche nei lavori di bonifica, e poterono col consenso dei dirigenti par-

lare a centinaia di operai. Nonostante la precarietà di uomini e mezzi, la brevità delle soste, del servizio si avvalsero i valdesi, che tempo dopo entrarono nella Bassa.

I *colportori* (dal franc. *colporteur* = venditore ambulante) passavano da paese in paese vendendo o distribuendo la Sacra Scrittura nella classica traduzione di G. Diodati, e opuscoli di spiegazione e propaganda editi per lo più dalla Libreria Editrice « Claudiana », gestita da valdesi. L'azione dei colportori, fossero dell'una o dell'altra componente, ci rimanda all'unità di fondo del protestantesimo risorgimentale e al rapporto dialettico tra le chiese sorte dalla Riforma e chiese-aggregazioni settarie in contestazione.

3. Nel 1882 era a Mantova per i valdesi Ludovico Vulicevic (1839-1916). Dalmata di Ragusa Vecchia, ex-missionario francescano, irredentista serbo, sorvegliato dalla polizia austriaca, esule e convertitosi di recente, era proprio una personalità complessa, di buona cultura e carattere non facile. Si scontrò un po' con tutti, compreso il CdE che non gli permetteva di celebrare la Comunione e non lo considerava ancora « evangelista », mentre lui voleva essere « pastore ». Quanto a Mantova, è « scissa in molti partiti e molto guasta, contraria a tutto ciò che sa di religione », specie « alcuni socialisti arrabbiati ». E ancora: « Uno scioperato e ignorante patriziato, padrone di vasti poderi, immorale demoralizza: una borghesia scettica, maldicente, cattiva, ride di tutto ciò che non sia il materiale interesse; l'operaio è in balia dei politici mestatori che gli promettono un avvenire d'oro, facendolo triste, infelice nel presente ».

Di propria iniziativa, il Vulicevic volle visitare quel Basso Mantovano di cui tanto si parlava per le lotte proletarie e per la grandiosa opera di bonifica. Si recò a Revere, dove l'anno precedente un colportore-evangelista dei Fratelli era stato cacciato a furor di popolo. E dire che era stato accolto bene: dalle conversazioni al « Caffè Svizzero » era passato alla sala del comune, dove aveva parlato una volta a 300 persone e una seconda a 700. Si era affrettato a affittare e arredare alla meglio il locale dove peraltro nella giornata un falegname portava avanti il proprio lavoro. Sparita la migliore società, un modesto uditorio di gente di popolo aveva seguito alcun tempo le predicazioni sempre più infarcite di anticlericalismo. Per finire, il falegname non lo volle più e una banda di esagitati buttò a fiume seggiole e tavolo dell'evangelista.

Il Vulicevic prese a recarsi due volte al mese a Revere e a Ostiglia. Con pazienza, tenace, raccolse il nucleo dei convertiti e chi non s'era disgustato per i fatti dell'anno prima. Volle poi passare l'estate sui luoghi, e alloggiò al Convento di S. Mastiolo, fuori paese. Forse non sapeva quanto nella Bassa il clima era violento, non pensò che era la stagione del maggior lavoro. Visitò i simpatizzanti là dove vivevano, riuscì a Poggio Rusco i convertiti dai Fratelli. Nel bollitoio della Bassa vide gli uomini che lavoravano

« da sole a sole » per una paga media di L. 1,38, di L. 0,60 se avventizi. Comprese il dramma di quella umanità diseredata.

Ma il Vulicevic poté andare solo una seconda estate a Revere, poi il CdE gli chiese di occuparsi dell'Alto Mantovano e saltuariamente di Verona. Era ormai sui cinquant'anni, provato da una vita errabonda e di stenti, dové in pratica abbandonare il lavoro intrapreso con dedizione nel Basso Mantovano. Nel 1886 lasciava Mantova.

Il successore del dalmata, giovane e forse impreparato a entrare in situazioni e ambienti tra loro così diversi, in quasi quattro anni si fece vedere « laggiù » solo alcune volte. Questo avvallò la vanteria del past. G. Rodio, che raccontava e scriveva di avere iniziato da zero la missione nella Bassa. Era un ex-prete campano, fervido di idee e di ambizioni, da Lecce trasferito a Nord, iniziava il servizio a Revere proprio il 1° gennaio 1890.

Riprese i contatti a Ostiglia, S. Benedetto Po, raggiunse Quistello, ma con ragionevole decisione declinò gli inviti che venivano da Sermide e dal Rovigoto. Nell'estate andò anche lui al Convento di S. Mustiolo, non girò molto ma riorganizzò la piccola comunità di Revere e ottenne dal proprietario del « Caffè Svizzero », un grigionese protestante, l'affitto di una bella sala. Un contadino – per partecipare al culto si faceva 8 chilometri a piedi – diceva in semplicità una osservazione importante: il Rodio, « da quel che dice si vede che rispetta la religione ». Era una messa in guardia contro una predicazione a fondo anticlericale. In prosieguo di tempo il Rodio tenne conferenze anche a Nuvolato, Quingentole, Borgofranco Po, Carbonara, Villa Poma.

Ma non era uomo da contentarsi di essere missionario di campagna. Se a Revere aveva evitato d'invischiarsi con gli amici di E. Sartori, umanitario, mazziniano e massone, a Mantova fece amicizie, prese impegni che poco o nulla avevano a che fare con la missione. Fu trasferito, e finì col rientrare in quella chiesa Libera da cui era stato consacrato alla svelta pastore.

4. Il caso Rodio poneva il problema degli ex-preti e in genere quello del reclutamento del *personale* della missione..Il CdE aveva molto bisogno di persone da immettere nell'Opera; il serbatoio delle Valli Valdesi non era inesauribile, dalle nuove comunità cominciavano a venire nuove vocazioni, ma non bastava. Era stata data una sorta di nomenclatura: pastori, evangelisti, maestri-evangelisti. Ai primi erano richiesti la licenza della Scuola di Teologia e il riconoscimento-consacrazione del Sinodo. Agli altri una preparazione biblico-dottrinale, spesso compiuta da tirocinante presso un pastore, degli esami periodici e il riconoscimento del Sinodo.

Se ben rari furono gli ex-preti e religiosi che giunsero al pastorato, relativamente numerosi ebbero gli altri due incarichi. È sempre arduo e pericoloso valutare la profondità, i doni di una vocazione. Tanto più lo era per gli « ex », con tutti i problemi che si

portavano dietro: retaggi culturali e psicologici, difficoltà d'inserimento, bagaglio di fatti personali. Come accade, vi furono acquisizioni eccellenti e altre assai meno; lo si constatò anche nel Mantovano, dove ne passarono almeno cinque. Usciti dalla gabbia gerarchico-amministrativa romana, mal sopportavano i limiti dell'ordinamento valdese, allora ben più rigidi di oggi. Al loro nome, « evangelisti », così ricco di significato, contrapponevano il fatto che solo i « pastori » potevano celebrare la Comunione, partecipare al Sinodo.

In loro e negli altri evangelisti si trovava spesso abbondante la vena polemica anticlericale, che s'inquinava quando non era nutrita da una buona conoscenza della teologia evangelica. Eppure l'apporto degli evangelisti alla missione fu importante, offerto per la maggior parte di loro con sacrificio e accettazione di « ruolini di marcia » stressanti. Con un sussidio per circa un terzo minore dei pastori, aggravati dal peso della famiglia, erano soggetti a continui trasferimenti, usati all'occorrenza per tappabuchi, controllati assiduamente. A resistere nella vocazione certo contribuirono quella ricca umana comprensione, (il paternalismo, se vogliamo), che non mancò nel CdE.

5. Nell'autunno 1892 giungeva nel Mantovano il pastore Benedetto Celli (1861-1931). Consacrato nel 1888, univa a una fervente vocazione una adeguata cultura teologica e il dono della parola. A Mantova non restò che un anno, e tanto bastò per mettere in evidenza il vigore comunicativo del suo entusiasmo, le capacità organizzative. Ma nel contempo volle fare una « esplorazione » nella Bassa, e maturò la convinzione che là era il suo posto.

Partito il grosso dei lavoratori-nomadi, restavano gruppuscoli, famiglie, talvolta singole persone di convertiti o simpatizzanti: all'apparire di un pastore riemergevano, lo richiedevano. Il fatto importante era che la richiesta veniva dalle campagne, dai borghi disseminati nel Reverese. L'anno seguente il Celli ottenne il trasferimento sul luogo: era l'inizio dell'ultima esperienza pianificata dal CdE.

La cittadina di Revere – il centro amministrativo e giudiziario del mandamento – fu scelto e attrezzato come base operativa. Sulla strada che dalla piazza centrale scendeva al Po fu acquistata una casetta per sala di riunioni e scuola; poi se ne acquistarono altre e da una completa ristrutturazione si ebbero le scuole e le abitazioni del personale. A conclusione si edificò un tempio « in stile lombardo antico », con la scritta « Chiesa Cristiana ». Il lavoro giunse a completamento solo nel 1896, dopo una serie di scontri con l'arciprete S. Ghedini e un processo in tribunale.

A opporsi all'apertura della scuola fu invece il sindaco, ma comunque nell'ottobre 1883 iniziarono le lezioni di IV e V elementare, una scuola serale per adulti, e non molto dopo, una Scuola Superiore Femminile. La direzione era affidata alla moglie del

pastore, laureata alla Scuola Superiore di Magistero fiorentina, e due furono gli insegnanti.

Queste iniziative allarmarono il clero. Anche il vescovo della diocesi – Sarto, che sarà papa Pio X – venne a Revere in visita pastorale e non mancò di raccomandare: « Non andate al Culto ». Nonostante lo stillicidio dei contrasti, 42 persone aderivano alla chiesa; erano per lo più contadini dei dintorni, che alla domenica venivano con i loro bambini (25-30) per « la scuola domenicale ». Per i bambini fu aperta una scuola elementare dalle monache; alla borghesia locale bastava la scuola superiore per le figlie e, più tardi, la scuola di musica e canto. Nella vicina Ostiglia il parroco fanatizzò talmente gli oppositori che solo per l'intervento di altrettanti contadini indignati si evitò un assalto alla stanzetta dove gli evangelici erano riuniti.

Lo zelo del clero aveva anche un risvolto riparatorio. Nel 1888 il parroco reverese don G. Grisanti era entrato in collisione col vescovo per avere rifiutato la raccolta dell'obolo di S. Pietro e per avere obbedito all'ordine prefettizio di non fare processioni. Rifiutato un trasferimento, fu sospeso « a divinis »; convertitosi in seguito al protestantesimo, era divenuto pastore metodista. Adesso c'era la vicenda di don Cirillo Barana, il curatino di Secchetta, una frazione di Revere. Aveva più voglia di sposare l'amata che di convertirsi, sembrava anche al Celli, col quale s'incontrava in segreto. Lasciò comunque il sacerdozio, accettò un servizio di colportore: per due anni, girando in lungo e in largo il Reverese, l'ex-pretino sopravvisse con 30 lire al mese di sussidio. Fu per il Celli prova convincente della sua sincera conversione, se non delle sue attitudini. Nominato evangelista, fu mandato a Codisotto dopo lungo periodo di prova.

La repressione antisocialista portava gente alla missione valdese, Codisotto era nell'area raggiunta dal socialriformismo del guastallese A. Sichel. Il Celli annunziava che « la nostra opera è aggressiva », ma di aggressivo c'era soprattutto l'anticlericalismo del Barana.

Da Ostiglia veniva la petizione con 100 firme per l'apertura di un locale; altra richiesta da Villa Poma, con le firme di segretario e consiglieri comunali in testa; inviti ripetuti da Quingentole, Nuvolato, Pieve di Coriano. Si era nel 1897 e aveva ormai uno spazio geografico definito il terreno della missione: il perimetro Quistello-Poggio-Rusco-Magnacavallo-S. Benedetto Po. A fine secolo si conteranno almeno quindici località « visitate » dalla missione valdese.

6. Il CdE nel corso del 1897 chiedeva un taglio nelle spese locali e un contributo sia pur modesto da parte dei credenti: una introduzione al sistema di autofinanziamento valdese. Il past. Celli rispondeva: « Qui è molto se si supplisce e si supplirà sempre e dappertutto alle spese locali. La miseria regna ... Di qui si parte continuamente per l'Austria, per la Germania e per l'America, a cercare lavoro e pane. Non c'è né com-

mercio né industria. La popolazione langue di miseria. I cuori ci sarebbero, eccome! ». La ricorrente crisi economica nei paesi dai quali venivano i doni aveva i suoi pesanti contraccolpi sulla missione. Lo stesso CdE aveva dovuto cercare aiuto anche dalla Tavola Valdese.

Il past. Celli non sembrava rendersi conto della situazione. Chiedeva per Ostiglia un locale più grande e meglio arredato di quello in uso, del resto più che sufficiente. Vorrebbe l'acquisto di un cavallo, di una carrozza, e l'impiego di un vetturale-stalliere per i suoi viaggi. Pensa di organizzare una colonia di contadini delle valli Valdesi a Pieve di Coriano, ma per fortuna lo dissuadono i concreti campagnoli di S. Germano Chisone, che decidono che non è il caso di lasciare la povertà per andare nella miseria.

La fine del secolo segnava anche l'inizio della fase terminale del Comitato di Evangelizzazione. La struttura della Chiesa assorbiva nel proprio quadro istituzionale parte dell'evangelismo risorgimentale, lo normalizzava. Adesso al CdE si affiancavano i sovrintendenti distrettuali della Tavola V., ogni decisione del Comitato doveva essere avallata dal capodistretto di pertinenza; il personale della missione doveva avere un rapporto diretto con lo stesso sovrintendente.

7. Questi problemi interni non preoccupavano il Celli quanto la situazione della società in cui operava da anni. Le inchieste parlamentari, le memorie e la stampa del tempo ci danno un quadro terribile di miseria, malattie indotte dagli stenti, dalla fame. In tale situazione, è ovvio, la lotta organizzata, la protesta del diritto a una vita vivibile, coinvolgeva tutti: giornalieri, contadini « spesati », fittuari e anche piccoli proprietari che le crisi livellavano ai senzaterra.

Vi era da chiedersi quale spazio avesse una nuova proposta religiosa, eppure a centinaia andavano a sentire cosa proponeva il predicatore protestante. Non vi andavano certo i socialisti marxisti, i dottrinari della rivoluzione, che all'occasione polemizzavano anche con i valdesi. Vi era, semmai, un anticlericalismo disponibile all'ascolto di un Vangelo dei poveri, per i minimi. Non poteva divenire un pannolino caldo sulla piaga bruciante.

Nella Chiesa Valdese del tempo si affacciava nel diffuso sentire liberal-borghese, un'apertura verso i problemi sociali. Quando il discorso però giungeva al marxismo, e accadeva spesso, la chiusura era completa. Il Celli, non di diversa opinione, ricordava compiaciuto una polemica del Rodio con Fr. Silopanti, direttore di un giornale della sinistra mantovano: «... È bene che abbia fatto sentire, scriveva, specie in questi passati mesi di torbidi, che nulla abbiamo a che fare con le sette socialiste, e che non facciamo politica dal pulpito, ma che predichiamo unicamente Cristo e Esso Crocifisso ».

Quasi tutti i frequentatori dei culti comunque erano socialisti. Questo preoccupava il clero, tanto più che da mezzo secolo i documenti pontifici dicevano che

il socialismo discendeva dal protestantesimo. Alla tenenza dei carabinieri giunse addirittura una lettera anonima: i valdesi, si diceva, hanno aperto a Borgofranco un locale socialista *sub specie religionis*. La segnalazione era naturalmente infondata, ma il Celli rispose con delle conferenze sul « Perché non saremo mai socialisti ». Forse si rese conto di aver ecceduto, trovò l'occasione per rettificare il tiro: si presentò in tribunale come testimone a favore di un cancelliere accusato di avere espresso opinioni a favore dei socialisti. Il pastore sottolineò la probità dell'uomo e la naturale umanità delle sue considerazioni di fronte alla situazione drammatica della popolazione povera.

Era affaticato, si sentiva solo e allo sbaraglio. Otto riunioni la settimana, altrettanti catechismi, e in più le beghe con i preti, con i socialisti, per i funerali contesi, per i locali di culto. E ancora lo avviliva dovere rifiutare altri inviti. « Non mi sento di proseguire così », scriveva al presidente Prochet: aveva bisogno di contare su collaboratori non di passaggio. Poteva avvalersi dell'evangelista P. Chauvie, ma questi vuol fare di testa propria. Il secolo si chiudeva per il Celli fra problemi fisici – è malato di « asma nervosa » – e tante difficoltà. Dalla scuola di Revere è partita una ottima insegnante, a sostituirla è mandato un maestro-evangelista, Benedetto Giudici, che non sa tenere la disciplina e ha la moglie morente; il Barana a Codisotto si riempie di debiti e non è affidabile; nella Tavola Valdese qualcuno va dicendo che la missione nel Reverese è « una panna montata ». Il pastore pensa a Nuvolato, ai suoi contadini che vengono alle riunioni « dopo un giorno di 14 ore sudate sui campi », a quelli che tornati a casa « si alzano alla mezzanotte ... e arano fino alle luci del mattino ». Al past. Prochet, il solo che gli resta solidale, dice: « Io spero sempre, né cesserò mai di sperare ... Sento troppo bene che il successo sarà una risposta alla nostra fede ».

8. Siamo a *gli ultimi due anni (1900-1902) del past. B. Celli nel Reverese*. Li seguiamo dalla sua corrispondenza, che adesso è indirizzata in gran parte a Bart. Revel (1852-1931), specchio fedele della situazione. Quella del proprio trasferimento è una preoccupazione crescente: alle energie che sente venirgli meno si aggiungono ragioni di famiglia, e più ancora la percezione che il suo tempo è concluso, occorre un ricambio.

Prima di partire vorrebbero raccogliere dei frutti del lungo lavoro, vedere stabilizzata la situazione. Ma di stabile c'è soltanto la miseria, e poi l'emigrazione. A *Revere*, per esempio, un incendio aveva distrutto il canapificio, delle 69 famiglie sul lastrico alcune erano della comunità e non restò loro che emigrare. Seguitavano le polemiche: conferenze dell'arciprete, risposte del pastore, resoconti faziosi. Fosse per « un risveglio generale dei clericali » o piuttosto per la indifferenza religiosa, ormai pochi dei 42 convertiti di anni fa si trovavano ai culti, e i più erano di Bondanello, di Ostiglia. Anche la scuola è ridotta, il direttore didattico vorrebbe addirittura chiuderla, le alunne vanno a Verona o a Mantova per gli esami e i risultati son buoni.

A *Ostiglia*, proprio di fronte a Revere, il tono dell'ambiente è dato da una popolazione agricola che salda campagna e paese. La missione valdese si era innestata sul vecchio tentativo e su quello recente dei « Fratelli », che avevano lasciato un nucleo nella frazione di Correggiali. L'evangelista Longo aveva capito che occorreva un servizio autonomo da Revere, propose di trasferirsi là, ma il Celli si oppose. Anche qui non mancavano una « guerra accanita » del quaresimalista e la maestra che « costringe tutte le scolare, anche evangeliche, a seguirla in chiesa dopo le lezioni ».

Nel pieno dell'effervescenza antiprotestante la piccola chiesa ricevé una visita d'eccezione, il maestro don L. Perosi, a Ostiglia per il collaudo dell'organo nel tempio cattolico. La crisi modernista – « sintesi di tutte le eresie », la definirà l'enciclica *Pascendi* (1907) – si stava dispiegando e anche il giovane musicista conoscerà la felpata violenza dell'Istituzione. A Ostiglia la contestazione dei minimi riprendeva bene, un gruppo di donne si riuniva con la moglie del pastore; un giovane frequentatore – di una delle migliori famiglie del paese, si rileva – curava gratis l'illuminazione e la manutenzione del locale. La collaborazione del maestro-evangelista Chauvie era stata preziosa, lo aveva aiutato a entrare nella situazione: non contava solo « un giovane ricco », « il quale sarà un buon acquisto, data la sua condizione sociale », ma anche la gente senza nome. Come da Correggioli era partito il grande sciopero per le otto ore lavorative, adesso da Ostiglia partiva la protesta delle donne al lavoro sui campi di barbabietola. Si formava una « Lega di miglioramento », e il Celli si dichiarò « felicissimo » di ospitare le assemblee. Lo sciopero dilagava, altre Leghe si aggiungevano anche nel Reverese, e l'esercito veniva a domare « uno sciopero pacifico del resto ».

Anche a Revere non c'erano le famiglie bene che mandavano le figlie alla morente Scuola Superiore: « qui abbiamo dei padri di famiglia con cinque bambini, i quali guadagnano da 1 lira a 1,30 al giorno, quando lavorano », protestava. Senza esitare s'impegnava a fare uscir di carcere un fratello disoccupato e ingiustamente accusato d'aver tagliato la vigna all'ex-padrone: era tempo di repressione e caccia alle streghe. Quasi di rimando, le mondine cantano una strofa antipadronale in cui si dice pure un « viva Celli con l'Evangelo », e anche questo gli veniva rinfacciato dai benpensanti valdesi, mentre durava l'ostilità dei social-marxisti. Nemmeno il vescovo di Mantova era contento, e scriveva a un suo cugino cattolico intransigente – Agostino Celli, di Cremona – che « il Celli di Revere mi dà molte noie ».

Ma lui vuole il cambio della guardia, « Non reggo più a questa specie di lavoro; è bene che lasci il posto ad un altro ». Nessun pastore aveva dato tanti anni e tanto appassionato impegno in così grandi difficoltà, nella Bassa Mantovana. Lo si vedrà anche dallo sguardo complessivo sulla missione nell'Oltrepò mantovano che ci accingiamo a dare.

9. In dieci anni di servizio, il past. B. Celli aveva svolto un lavoro immenso di semina del messaggio evangelico. Potremmo discutere – cosa ben comoda, adesso – il suo disegno, l'impostazione dell'Opera, ma non dimenticare che sempre pagò di persona, fino al limite delle energie. Queste sono le località in cui operò (e metto fra parentesi quelle in cui era stato anche molti anni prima preceduto).

A nord del Po: *Viadana, (S. Benedetto Po), S. Nicolò a Po, (Bagnolo S. Vito), Governolo, Sustinente, Salletta, (Ostiglia), (Correggioli).*

Nell'Oltrepò, a ovest di S. Benedetto-Moglia: *S. Benedetto Po), (Suzzara), Riva, (Gonzaga), Moglia.*

A ovest-sudovest di Revere: *S. Siro a Secchia, Sabbioncello, Quingentole, Pieve di Coriano, (Revere), Nuvolato, S. Lucia di Quistello, (Quistello), S. Rocco, Bondanello, S. Giacomo delle Segnate, S. Giovanni del Dosso.*

A sud-est di Revere: *(Borgofranco), Carbonara Po, la Moglia, (Sermide), Felonica Po, (Poggiorusco), (Quattrocase), Magnacavallo.*

A questi toponimi potremmo aggiungerne altri, in particolare del Reggiano e del Rovigoto. Le località, specie nel Quistellese, erano tra loro vicine, talvolta frazioni dello stesso comune. Di contro, le comunicazioni erano precarie e il clima appesantiva la fatica. Inoltre, pur tenendo il Celli e i suoi occasionali collaboratori un numero ben alto di culti, conferenze, ecc., era impossibile dare un seguito serio a tanti e diversi inizi. Tanti nomi segnalano poco più che la risposta a una chiamata, una conferenza affollata, la formazione di un nucleo di « simpatizzanti » e poi qualche rara visita a chi è rimasto, bersagliato dal clero.

Il past. Celli prediligeva « la conferenza » a tema. Rispondeva alle sue notevoli capacità espositive, era un genere omiletico assai in uso nella Chiesa, e riteneva che fosse strumento valido per entrare in un ambiente. Il modello del pastore-conferenziere fece tanta presa che anche dopo la sua partenza lo si richiedeva gli evangelisti si affannavano a supplicare – da Mantova, Verona, Milano – la conferenza-salvagente. Però quando e chi intuì che così si accendevano solo fuochi destinati a spengersi presto se mancava un seguito di umile, paziente cura della missione, qualcosa cambiò. Fino al 1900 inoltrato, quando l'evang. B. Giudici prese dimora a S. Lucia di Quistello, non ebbe il Celli che la collaborazione di battitori liberi come lui. Ne passarono una diecina, ma per tempi troppo brevi e impegni discontinui.

Ma il past. Celli, a proposito delle conferenze, rispondeva al presidente Prochet che gli aveva fatto presente l'impossibilità di far « passare quegli uditori dallo stato di uditori compiacenti a quello di peccatori convertiti e di evangelici convinti ». Per lui, « il conferenziere è un predicatore che predica *tutto l'Evangelo* ... in forma chiara, limpida, briosa, popolaresca, perché tutti, anche quelli che non hanno mai letto l'Evangelo,

... lo intendano ». Concludeva con amarezza: « Temo che il Comitato si illuda a partito di questa mia opera ».

Ma nel comitato, purtroppo per lui, il referente nel Lombardo-Veneto era il past. Bartolomeo Revel (1851-1931), che forse non mancava solo di mezzitermini. Poteva scrivere al Celli che « i risultati non rispondono alle spese », e che tenesse « come esempio di evangelizzazione » il lavoro dei missionari nello Zambia. Chi sa, che il Revel si ritenesse un funzionario inviato in colonia da una amministrazione ecclesiastica? Quanto alla necessità di ridurre drasticamente le spese, le ragioni erano evidenti: gli italiani contribuivano solo per 1/7 a ridurre un deficit di bilancio che superava le dodicimila lire.

10. All'ottimismo entusiasta, nel Celli degli ultimi due anni, si univa la preoccupazione per il « dopo ». L'esperimento dei colportori non era stato positivo. Proponeva un pastore a Revere con cura di Ostiglia, Borgofranco e S. Giacomo d. S.; un evangelista a Codisotto (RE) con cura del Reggiano e di Quingentole; un colportore-evangelista che restasse una settimana in ognuno di quei luoghi. Era una riduzione drastica, il primo a non tenerne conto fu lui.

Dall'agglomerato di villaggi del Quistellese si faceva notare il più piccolo e povero: S. Lucia, « quel borghetto che fin da principio ci dava il maggior contingente di uditori ». I 57 ammessi alla S. Cena del 1900 provenivano da Nuvolato, Quingentole, Quistello, Bondanello e in parte maggiore da S. Lucia. Il maestro-evangelista B. Giudici dal novembre stabiliva la sua residenza e col nuovo anno iniziava il Celli a richiedere al CdE l'acquisto di un terreno e la costruzione di tempio e altro.

Mentre la richiesta per S. Lucia riusciva a passare, cresceva l'intromissione del « sovrintendente » B. Revel nella direzione del personale. Allo spremuto pastore-missionario non restava che la fraterna solidarietà del presidente Prochet, avviato al deposito delle figure rappresentative di un'epoca al tramonto († 1906).

Anche *le modeste scuole della missione* sono in crisi. Solo Revere ne aveva avuta una attrezzata con locali propri, gestita da insegnanti stabili: ma in diverse altre località – Ostiglia, Pieve di Coriano, S. Giovanni del Dosso, S. Giacomo d. S., Carbonara, Poggiorusco – non era mancato l'esperimento di aprire, in locali affittati o offerti, delle minuscole scuolette, magari destinate a durare il poco tempo necessario per trovarsi contro il clero e l'impossibilità a seguirle.

Anche l'iniziativa scolastica aveva avuto una evoluzione. Da principio era considerata « una delle cose più essenziali per l'avvenire del paese », non con fini confessionali (1869). Adesso era uno strumento della missione, un tentativo di raggiungere le famiglie, le donne, e non restare in un labile ambiente di soli uomini. Proprio per questo il clero locale le avversava, e si avvaleva delle donne: « fra gli ostacoli, il più spavente-

vole è la moglie », annotava il Celli, che vedeva famiglie messe in crisi per le pressioni del clero.

In effetti, e particolarmente nelle campagne, la trasmissione della fede, dei valori tradizionali, era delegata alle donne, « affare di donne ». Solo una piccola parte di queste, le addette ai lavori agricoli stagionali che richiedevano molta manodopera, nella protesta e nella lotta sindacale avevano la strada per uscire dalla soggezione ecclesiastica.

La Bassa Mantovana era attraversata da una ventata di anticlericalismo che volgeva all'ateismo. Distacco dalla « religione » e affrancamento dalla soggezione politico-sociale alle proposte ideologiche e organizzative cattoliche andavano insieme. « Pret, frà e pasere, s'it vegn par cà, màsale », (Preti, frati e passere, se ti vengono per casa, ammazzale), era un detto recepito anch'esso dalla tradizione popolare. I protestanti erano ora coinvolti dagli agitprop del momento nella polemica antireligiosa.

A Nuvolato dei sindacalisti chiesero un contraddittorio col pastore sulla « questione sociale ». Venne il past. Fasulo da Mantova (sett. 1903) e nel teatro gremito parlò degli « Effetti della esclusione del sentimento religioso dal cuore umano ». Un sindacalista rispose con « Il fattore economico unico mezzo di civile progresso ». A Borgofranco, due settimane dopo Podrecca si esibiva in una diatriba antireligiosa davanti a 3.500 persone: « Date pane e non morale », perché il lavoratore è naturalmente buono se ha giustizia e non ha bisogno di religione. Il contraddittorio risultò impossibile.

Al past. Giulio Bonnet (1851-1910) appena giunto a Mantova era stato consigliato di « non accennare mai alla quistione sociale, evitando con massima cura perfino di alludervi ». Ma egli perplesso: « Ma è mai possibile? può la Chiesa disinteressarsene? il pastore può eludere questo scottante argomento? ». Questa la sua posizione: « a sinistra il libro di economia, a destra quello del socialismo scientifico, davanti agli occhi la Scrittura ». e ancora: « in Italia del Nord prevale l'antireligione nella propaganda: sì all'anticlericalismo ma sì alla fede ». Però a S. Nicolò a Po nel 1902 fu contrastato da moderati e da socialisti.

Nel Mantovano i valdesi avevano più volte e inutilmente richiesto una « disputa », un pubblico, civile contraddittorio fra esponenti cattolici e evangelici. Fu invece richiesto proprio dal clero cattolico a Nuvolato, con la partecipazione di don G.B. Rosa, rettore del seminario di Mantova. L'argomento concordato: « La confessione auricolare fu essa istituita da nostro Signore G.C.? ». Per germinazione la testimonianza valdese era passata da Quistello a Quingentole, da qui a Nuvolato e infine a S. Lucia.

L'evangelista B. Giudici, preoccupato e inadatto, chiese aiuto da ogni parte ma nessuno giunse in tempo, nemmeno il Celli che lo aveva indotto a accettare la disputa e

ora era ammalato. Il Giudici (1862-1926) era un ex-chierico che aveva fatto il seminario a Como, studi universitari dai gesuiti della « Gregoriana » a Roma e per una crisi interiore si era convertito prima di essere consacrato sacerdote. Con tutto questo, era un uomo semplice, alieno dalle controversie. Alla disputa, saggiamente preparata con l'arrivo di giovani cattolici perfino da Mantova, si trovò in difficoltà. Mentre il discorso di d. Rosa era sostenuto da applausi scroscianti, la risposta fu continuamente interrotta da urla, bordate di fischi, da battibecchi tra gli uditori. La disputa fu interrotta, con l'accordo di riprenderla, ma dalla Pubblica Sicurezza di Mantova giunse una diffida. I cattolici cantarono vittoria, gli anticlericali gridarono che era stata una montatura dei preti, per i protestanti giunse il pastore Borgia da Milano per due affollate conferenze e il pastore Celli pubblicò un opuscolo sulla disputa e quanto lui avrebbe risposto. Si era ancora nel gennaio 1901, anche qui venne il vescovo da Mantova a stimolare un'azione antiprotestante a tappeto. Ma i liberali consideravano « quisquiglie e bagattelle » la discussione religiosa, perché « l'uomo è buono, la società è cattiva e rende cattivo l'uomo ».

11. Il Giudici era giunto a Revere nel settembre 1899 e incappava subito in due insuccessi. Dalla scuola erano partiti tre insegnanti – i due Chauvie e Elba Longo – e il suo solo arrivo non poteva certo rimpiazzarli; destinato al colportaggio da Borgofranco a Nuvolato, non era tagliato né per attitudini né per resistenza fisica a quel servizio. Il CdE lo destinava a Nuvolato-S. Lucia, dove si stabiliva solo dopo avere constatato che là poteva svolgere un buon lavoro. Col Celli aveva partecipato a culti con 300 persone, i valdesi contavano su 86 convertiti. Ma appena trasferito cominciano i problemi. A Quingentole una volta chiedono un culto settimanale e un'altra lo prendono a sassate, poi la disputa a Nuvolato, le preoccupazioni per il tempio a S. Lucia e le località da visitare, la ricerca di una maestra per la scuola.

I comunicanti però salivano a 102; nel febbraio di quell'anno ai lavori di bonifica giungevano centinaia di operai, dormivano anche nei fienili, affollavano le riunioni evangeliche. Un gruppo era di Felonica Po, alcuni di loro contattarono l'evangelista e tornarono dal loro paese con un invito formale di 50 persone e l'impegno a provvedere alle spese locali. Sei mesi dopo il Giudici era trasferito a Felonica Po, ma di fatto vi andrà sei mesi dopo ancora. Durante l'anno di attesa i felonicesi ebbero, secondo una espressione del Giudici, « la scossa elettrica di qualche buon oratore ». Ma quell'anno 1903-4 non fu buono per la missione a S. Lucia: 18 « giornalieri, bifolchi, fittavoli » emigrarono, durissimo fu l'inverno con strade impraticabili, le famiglie bloccate nelle campagne. Benché si contino 200 catecumeni, 45 bambini e 16 alunni di IV e V nella scuola tenuta dalla maestra Arcangeli, ora « l'entusiasmo è cessato ».

Senza indulgere a attese sempre rimandate, una cruda relazione sinodale informa sulle stazioni missionarie e il numero dei convertiti nel Reverese a fine 1904: S. Lucia 50, Nuvolato 24, Quingentole 3, Quistello 1, S. Benedetto Po 1, Bondanello 3, Imperiata 1, Sustinente 1, Governolo 3, S. Giovanni del Dosso 2. Tot. 92.

A Revere e a Ostiglia, dove « prete, confessionale e donne » erano alleati, il successore di B. Celli, il past. Bartolomeo Soulier (1845-1946), trovò una situazione scoraggiante. Non poteva contare come il predecessore su aiuti temporanei quali erano stati Lala, Costabel, Romano, Melani, Chauvie, Giudici. Il tempio è da riparare e inutile, la scuola è autogestita e affidata a un maestro Balzoni faccendiere. A Ostiglia non hanno avuto la scuola richiesta e poco si fan vedere.

Il pastore Soulier rivolse l'attenzione ai nuclei sparsi. Per primo a quello di Borgofranco Po. Aveva scritto il Celli che « è un vero gioiello », « è con Nuvolato la migliore stazione »; non si avevano folle alle conferenze, scontri con i socialisti, ma solo 7 fratelli, nemmeno una donna. Qualche soddisfazione ebbe a Poggiorusco, dove dall'unione del nucleo del luogo con quello della frazione di Quattrocase poté veder rifiorire una piccola comunità. A S. Giacomo delle Segnate, dove si era formato un nucleo cinque anni prima, trovò solo alcuni credenti. Su un totale di 52 persone facenti capo a Revere, 29 erano disseminate nei paesi, 23 nel capoluogo, (« ma non si vedono quasi mai »). Il Soulier cercò di rendersi utile al Giudici: in un anno andò 18 volte a S. Lucia per amministrare i sacramenti e presiedere dei culti.

Gli succedeva Giuseppe Fasulo (1874-1931), che stabiliva buona collaborazione con gli evangelisti di S. Lucia e Felonica, col pastore di Mantova. Alessandro Simeoni (1870-1941) era forse il primo ex-religioso cattolico che la Chiesa Valdese aveva consacrato pastore. Veneto, dottore in teologia a Venezia, (dove proprio il card. Sarto lo consacrava sacerdote), era a Padova come insegnante e direttore spirituale del seminario quando si convertì. Riprese gli studi nella Scuola Valdese di Teologia e, consacrato nel 1901, fu mandato a far gavetta per sette anni (1902-1909) fra Mantova e Revere.

Fasulo e Simeoni lavorarono bene insieme, misero su perfino un giornale, « Il Faro Mantovano », che però si spense nel giro di due anni (1903-4).

A Revere il Fasulo a fatica racimolava 15-20 persone « apatiche e indifferenti » nel freddo della vasta chiesa; a Ostiglia invece una nuova fiammata: 9 i comunicanti, 16 i catecumeni, addirittura 63 i bambini iscritti alla scuola domenicale. A Borgofranco invece da 12 a 50 i presenti alla « conferenza » bimensile, ma nessun catecumeno. A Poggiorusco-Quattrocase non restavano che 6 credenti. Anche il pastore Fasulo diresse la sua collaborazione in particolare su Felonica.

Il Sinodo Valdese del 1904 così riassumeva la situazione: « Dopo più di mezzo secolo di evangelizzazione non s'è delineato, né si delinea, un movimento del nostro popolo verso la Riforma evangelica ... Le ragioni civili e sociali che un tempo spinge-

vano molti ad accostarsi a noi, ora son venute meno, se non ci si sono volte del tutto contro ». Il ricambio generazionale stava privando la chiesa dell'apporto appassionato del movimento missionario, era saggezza dare fiducia alla sperimentata efficienza della istituzione, e chiudere con la costruzione di tempietti e scuole a futura memoria.

12. La dura esperienza valdese in pratica giungeva a conclusione nel decennio 1904-14. A uno a uno si spengevano i piccoli fuochi ancora accesi, dei ritorni di fiamma ravvivavano le speranze. Delle località a nord del fiume si ricorda Ostiglia, dei nuclei mantovani che facevano riferimento a Caposotto (RE) restano alcuni nomi. Va detto che ovunque, e non solo in queste aree, fu la gente – i simpatizzanti, i catecumeni, i comunicanti irresoluti – che abbandonò la missione, non fu la missione a abbandonare l'opera intrapresa.

Revere ebbe la presenza di due pastori devoti, Fasulo e poi Simeoni. Con quest'ultimo (anni 1907-9) si ebbe la conversione di una maestra del posto, il gruppo resistente si rincuorò e da S. Lucia provvedevano ai culti. Anche l'evangelista V. Klett, un valdostano ai limiti delle forze, fece del suo meglio e annunziò un minirisveglio. Visitava anche Bonizzo di Borgofranco, dove in seguito alla conversione di un medico, si era formato un nuovo gruppo. Più tardi un fervente evangelista pugliese, R. Avanzo, si stabiliva a Revere, dove aveva trovato « un nucleo fedele, assiduo, che ai culti diventa consistente quando vengono i disseminati ». L'Avanzo tentò anche un lavoro di verifica e colportaggio raggiungendo 15 località: trovò dei « disseminati » a Borgofranco, Pieve di Coriano e, più numerosi, a Ostiglia. Con Revere contò 45 convertiti: si era nel 1914, l'anno seguente il tempietto di Revere fu messo in vendita.

A *S. Lucia di Quistello*, dove ci si era affrettati a costruire un tempio (inaugurato nel settembre 1901), si tentava di non ripetere le passate deludenti esperienze. Negli anni 1903-5 era sul posto l'evangelista Lucrezio Bartoli, che si trovò a convivere col dinamico pastore Fasulo; per la durata del suo servizio, si adattò alla particolare situazione. La ripresa dei lavori in Bonifica , con l'afflusso di centinaia di addetti, al solito rischiava di confondere le idee. Il Bartoli girò per le campagne, andò a cercare i membri di chiesa a casa loro: solo una piccola parte erano a S. Lucia.Incaricato anche di alimentare il risveglio di s. Giacomo d. S., vi si recò ogni martedì. I catecumeni erano 12 e fino a un centinaio i presenti al culto. Un fatto nuovo fu la presenza in maggioranza di donne.

La disoccupazione e il freddo d'un inverno 1905 molto rigido erano accompagnati dalla piaga dell'alcolismo. Pastore e evangelista si impegnarono nella lotta antialcolica. Il Fasulo e la maestra Malan insegnarono dei canti, delle recite ai bambini e fecero una serata il cui provento era destinato ai poveri. Successo immediato, repliche in tanti paesi con pubblico cattolico e evangelico. Nacque una « Lega del Bene ». Dalle

ironie antiborghesi dei socialisti alle reazioni antivaldesi del clero, anche questo portò a contrasti.

Il Bartoli era sostituito dall'evangelista Maggi (1905-1908) per gli anni 1905-8 e ben presto la tutela dell'opera passava dal Fasulo al Simeoni. Il Fasulo aveva lasciato questo segnale: nella comunità « son tutti buoni, di carattere mite e tranquilli, schivano i pettegolezzi », però molti non sono convertiti, disertano le riunioni, ma rifiutano loro e il consiglio della comunità se si parla di cancellarli. Si prese comunque a andare più cauti nelle ammissioni nella chiesa, mentre l'emigrazione la drenava e la scuola non dava indicazioni affidabili: un anno 15 alunni in due classi, il seguente 35 solo in IV, poi calava a picco la elementare e alla serale erano 26. Le stesse fibrillazioni anche nella scuola domenicale.

Nel 1908-11 – anni cruciali per la missione a S. Lucia – erano mandati l'evangelista in prova E. Robutti e il suo padrino V. Klett. A Quistello erano finalmente aperte le scuole comunali e quella valdese ebbe uno spazio ben limitato. I socialisti svolgono una propaganda tambureggiante contro la guerra di Libia, e i valdesi espongono un manifesto: « viva la Chiesa patriottica e liberale ». Il Klett si ricorda solo allora che « tutti sono evangelici e socialisti », si lamenta per le conferenze del Ferri « che ha saputo infiltrare l'ateismo ».

Ma il Klett aveva fretta di andarsene, non resisteva al clima. Era sfiduciato. Lo sostituiva l'evangelista R. Avanzo e trovava i comunicanti calati da 101 a 58, e solo la metà di questi nelle vicinanze di S. Lucia. « Questa gente è predominata dal socialismo ateo », scriveva, e altra volta aggiungeva che « in questa plaga è spento il sentimento religioso ». Come a Revere, dove avevano osservato che « la questione religiosa ha fatto il suo tempo ». Come a S. Giacomo d. S., dove i pochi tenaci valdesi rimasti si riunivano nella Casa del Popolo. Nel 1914 si registravano ancora una cinquantina di comunicanti, ai culti venivano i « dispersi » da Nuvolato, Sabbioncello, S. Siro, ecc., ma da S. Lucia a volte non partecipavano che 3 o 4.

A *Felonica Po*, ultimo lembo di terra mantovana stretto tra il Veneto e la Romagna, avvenne l'imprevedibile. L'iniziativa venne da felonicesi e fu patrocinata da un modesto evangelista; la missione fu avviata sulla falsariga usata: conferenze, anticlericalismo, ecc., poi prese una svolta e riemersero le motivazioni originarie dell'impegno valdese nel mantovano. In fine: non si estinse come una fiammata di paglia, ma vive tuttora.

Abbiamo già veduto come all'inizio vi fu un gruppo di felonicesi che, lavorando alla Bonifica, ebbe un rapporto personale con l'evangelista B. Giudici e indusse i compaesani a chiedere l'invio di un pastore. Ma S. Lucia era ben lontana da Felonica, e in attesa che il Giudici si decidesse a trasferirsi nella nuova località vi fu dal novembre 1902 la ormai consueta trafila di conferenze nel teatro. Si avvicendarono i pastori G. A.

Buffa, Fasulo, Soulier, e altri. L'uditorio univa passione politica e anticlericalismo, un credente scriveva in una sua memoria che « nel Basso Mantovano si cantava "Viva il socialismo e chi l'ha inventato". È stato Enrico Ferri nostro deputato ». Era S. Benedetto Po, pochi chilometri da S. Lucia. Una quindicina di felonicesi fu processata a Venezia, difesi dal Ferri per scioperi.

L'arrivo dell'evangelista Giudici avviò una svolta. Con la moglie Dircea Veneri, di Quingentole, prese casa in un appartamento che offriva due stanze per avviare una catechesi per adulti e la scuola domenicale per i bambini. Nel volgere di poco tempo dei cinquanta firmatari dell'anno precedente ne rimasero quattro; in compenso vennero persone che vivevano una problematica religiosa, cattolici anche assidui nella vita parrocchiale. La reazione del clero ebbe aspetti persecutori: « La lotta non andava per il sottile, dispiaceri, calunnie, e molti di Felonica furono privati di lavoro. Per fortuna c'era molto lavoro a Po, e grande emigrazione in Germania », scriveva Livio Barlera, l'estensore della memoria.

Nel 1904-5 fu costruito un tempio e il locale per la scuola, i comunicanti da 60 salirono a 71. La persecuzione galvanizzava e selezionava l'opera. Della intensa vita spirituale che si viveva a Felonica fanno eco le relazioni del tempo. Lo stacco qualitativo di questa comunità nascente da quelle del passato compresa S. Lucia, è evidente.

La scuola si apriva nel 1905 con la V e in tre anni copriva tutta la fascia delle elementari. Dopo una breve permanenza dell'evangelista V. Klett, nel 1909 era mandato il maestro-evangelista Virgilio Sommani (1881-1968). Il Consiglio di Chiesa di Felonica aveva segnalato al CdE una reale disfunzione: « Per il bene di questa Chiesa, a noi pratici del luogo, ci sembra dannoso cambiare spesso d'operai ». Ormai il vai e vieni dannoso durava ovunque da oltre mezzo secolo, ma questa volta il ricambio era tempestivo e bene scelto. Virgilio Sommani, un fiorentino cresciuto nella temperie spirituale del Risveglio, a una decisa vocazione pastorale univa capacità pedagogiche, l'esperienza di direttore di una scuola d'agricoltura, gusto e preparazione musicale.

Mandato come maestro, si occupò subito delle scuole, tornando allo scopo civile che le aveva viste nascere accanto alla missione. Fu un successo importante: dalla scuola alle famiglie, si affermarono quei rapporti di pace, di reciproco rispetto delle opinioni che erano auspicabili. Per parte sua, la scuola domenicale divenne « il semenzaio del catecumenato ». L'evangelista aveva alcune scelte precise: non contare sulle « conferenze » affollate ma sulla testimonianza da persona a persona; coltivare la crescita di nuclei familiari uniti e non fare anticlericalismo; convincere i ragazzi evangelici a studiare, imparare, perché dovevano essere i contadini più istruiti del paese; chiedere a tutti il rispetto del riposo domenicale e una partecipazione attiva al culto con la preghiera spontanea, il canto comunitario, una ordinata libertà di parola. Si rinnovavano anche qui gli inviti dal Rovigoto e dal Ferrarese, ma l'evangelista Sommani preferiva

che fossero i « fratelli » felonicesi a contattare i richiedenti, invitandoli al loro culto. Si formarono comunque dei nuclei a Bondeno e Pilastri, a Calto, Castelmassa e Badia Polesine.

Quando il Sommani fu chiamato a dirigere l'opera in cui era cresciuto, a Firenze, la chiesa di Felonica Po era radicata nel contesto sociale del paese, poteva avvalersi della forza trainante di un consiglio locale ricco di fede e capacità, agli 86 membri comunicanti si aggiungeva lo spessore di una fascia di simpatizzanti, di persone non più disposte a ingaggiarsi in campagne antiprotestanti. Per molti anni si mantenne una iniziativa particolare: la festa comunitaria annuale a ricordo dell'inizio dell'impianto missionario valdese a Felonica Po.

Dal 1910 ripresero gli arrivi-partenze degli evangelisti. Vi furono tentativi di rinfocolare le violenze antiprotestanti, una inondazione e la povertà, l'emigrazione. La piccola chiesa raggiunse 102 membri comunicanti, fu generosa nel partecipare alle spese dell'opera.

Col 1914 fu tolto anche l'evangelista, la guerra risucchiò da Felonica 480 richiamati. Uno di questi fu Primo Barlera, classe 1898: tornò dal Piave per passare otto anni a letto tra atroci sofferenze. Divenne il riferimento della piccola chiesa che si riammagliava, riprendeva la sua vita comunitaria intensa e fraterna.

13. Col 1914-15 la Chiesa Evangelica Valdese chiudeva anche formalmente l'esperienza del Comitato di Evangelizzazione. A livello nazionale questo aveva fornito in pratica l'80% delle comunità che davano corpo alla presenza valdese in Italia. Per il Basso Mantovano abbiamo veduto come le cose erano andate. Constatiamo che la Chiesa-istituzione riassorbiva la Chiesa-movimento: si parlerà a lungo di stasi, di fine della evangelizzazione, di tempi cambiati.

Il ritardo storico della missione valdese nel Mantovano spiega forse le difficoltà e gli insuccessi. (Come il successo di Felonica Po ha con sé il fondo sociologico variegato della popolazione). Era vero, come scriveva il pastore G. Bonnet, che « i socialisti ci accompagnano volentieri sino ai piedi di Gesù *uomo*, ma si rifiutano di accettarlo come dio », che « l'ateismo è ora la religione prediletta da molti », ma era pur vero che a questi doveva indirizzarsi la *missio Dei*.

Sarebbe fazioso non riconoscere che – comunque – centinaia di persone furono aiutate a crescere nella loro dimensione interiore, a centinaia fu segnalato il diritto alla istruzione, alla libertà di pensiero, di parola, fuori dai condizionamenti che li tenevano asserviti. Felonica Po venne per ultima, quando sfiducia e delusione si univano alla testarda ripetizione di metodi usati. E invece di un nuovo disastro germogliò il cambiamento, il risultato missionario positivo. Il fatto cristiano nella storia questo ci insegna: tutto è perduto e nulla è perduto, è finito e sta per ricominciare.*

LUIGI SANTINI

---

* Ho utilizzato queste fonti: Archivio Tavola Valdese, Torre Pellice (TO): *Corrispondenze dei pastori e evangelisti, Comitato d'Evangelizzazione e Tavola Valdese in fascicoli per nomi di persona e per località - Relazioni al Sinodo Valdese - Verbali del Comitato di Evangelizzazione.*

Archivio della Chiesa Valdese di Felonica Po (MN): *Registri ecclesiastici, "Memoria" di Livio Barlera (1982).*

Opere generali sull'evangelismo: GIUSEPPE GANGALE, *Revival. Saggio di una storia del protestantesimo in Italia dal Risorgimento ai nostri tempi*, Roma 1929, (rist. Palermo 1990; VALDO VINAY, *Storia dei Valdesi*, v. 3, *"Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1978)"*, Torino 1980; DOMENICO MASELLI, *Tra Risveglio e millennio. Storia delle Chiese cristiane dei Fratelli. 1836-1886*, Torino 1974; GIORGIO SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa Cristiana Libera in Italia. 1870-1904,* Torino 1971.

Scritti consultati: A. MUSTON - G. BONNET - E. MEYNIER, *Riassunto storico dell'evangelizzazione valdese durante i primi cinquant'anni di libertà, 1848-1898*, Pinerolo 1899; I. BONOMI - C. VEZZANI, *Il movimento proletario nel Mantovano,* Milano 1901, pp. 20, 30, 44; ALESSANDRO VETTA, *La nostra evangelizzazione nel Mantovano*, Tesi per la Facoltà Valdese di Teologia, Roma 1955; FERDINANDO MANZOTTI, *Dall'evangelismo valdese alla propaganda socialista nella pianura padana,* « Bollettino della società di studi valdesi », n. 102 (1957), pp. 63-72; ID, *I valdesi a Guastalla e nella Bassa Padana. (Per una storia del protestantesimo in Italia dopo il 1867)*, « Nuova rivista storica », XLI (1957), pp. 418-455; GIORGIO SPINI, *Movimenti evangelici nell'Italia contemporanea,* « Rivista storica italiana », LXXX/3, (1968), pp. 463-498; ARNALDO NESTI, *Gesù socialista. Una tradizione popolare italiana*, Torino 1974; IDOMENEO BARBADORO, *Storia del sindacalismo italiano.* I, La Federterra, Firenze 1977, pp. 120-121, n. 4; GIOVANNI MICCOLI, *"Chiesa e società in Italia tra '800 e '900. Il mito della « cristianità »"*, in: *Chiese nella società. Verso un superamento della cristianità,* Torino 1980, pp. 151-245; MARCO FINCARDI, *Un Vangelo per Guastalla. La documentazione della Biblioteca Municipale di Reggio,* « L'Almanacco. Rassegna di studi storici e ricerche...», Reggio Emilia 1989/6, pp. 7-24.

L'archivio della Tavola Valdese

A la table est confiée la garde et le soin des Archives de l'Eglise, dont elle doit tenir un inventaire complet.
(Réglements organiques de l'Eglise Vaudoise - Synode 1867; cap. 4, art. 8)

Ben poco è stato scritto finora a proposito dell'archivio della Tavola Valdese: l'unico studio recente è stato pubblicato da Raoul Guèze [1], ed è composto da una prima parte in cui si accenna alle principali norme giuridiche riguardanti i Valdesi, con particolare riferimento ai secc. XVII e XVIII, all'organizzazione della Chiesa valdese dall'adesione alla Riforma fino ad oggi. La seconda parte, più propriamente archivistica, riguarda il materiale documentario conservato dalla Tavola, descrivendone brevemente la serie di maggior interesse storico.

Lo scopo delle mie note è un tentativo di ricostruire la storia di questo archivio, basandomi su alcune fonti costituite dai verbali della Tavola Valdese e del Comitato di Evangelizzazione, dagli atti dei Sinodi, dai regolamenti ecclesiastici, dalla corrispondenza dei moderatori ed infine dagli inventari redatti nel corso degli anni [2].

La prima organizzazione dell'archivio della Tavola Valdese risale al Sinodo tenuto a Torre Pellice nell'ottobre del 1695:

L'Assemblée, ayant trouvé à propos de ramasser *les faits les plus remarquables*, qui se sont passés dans le Vallées depuis le mois de may 1690, a jeté les yeux sur le Sieur Jean Pastre qui, se

---

[1] R. GUEZE, *Gli archivi della Tavola Valdese e della Società di Studi Valdesi*, « Archivi e Cultura » n. 18 (1984).

[2] Ho un particolare debito di riconoscenza verso il pastore Roberto Nisbet, archivista della Tavola fino al 1989, che ha raccolto atti e notizie riguardanti l'archivio, in una breve memoria sulla quale mi sono ampiamente basata per questa ricerca.

portant sur les Communautés, recevra là dessus les mémoires avec soin, à condition que l'on payera les frais qu'il fera et qu'on reconnaîtra ses peines [3].

Questo atto dimostra come nel quadro generale della ricostruzione della vita sociale ed istituzionale delle Valli Valdesi dopo la Rentrée del 1689 abbia trovato voce la sensibilità storica ed amministrativa della Chiesa.

La prima difficoltà da affrontare per questo compito è il reperimento e la restituzione dei documenti rimasti nelle mani dei privati durante gli anni della guerra e dell'esilio, in modo da poter redigere un inventario che renda possibile la trasmissione dell'archivio ad ogni cambiamento di moderatura. Il primo inventario risale soltanto al 1760 [4] e quello successivo è del 1801, redatto sotto forma di promemoria per la Tavola al fine di «...retrouver les documents qui se sont égarés pendant le régime français » [5], a cura del moderatore Pierre Geymet. Lo stesso Geymet, questa volta in qualità di sottoprefetto del Circondario di Pinerolo invitava qualche anno più tardi il presidente della Chiesa concistoriale di Torre Pellice a trovare un locale idoneo alla conservazione delle carte ed un pastore che si assumesse la responsabilità della loro cura [6].

Queste raccomandazioni non vennero raccolte, e le carte vennero affidate da ogni moderatore al suo successore con la curiosa definizione di « Valise des Vallées » [7], anche se è lecito pensare che ad ogni passaggio questa « valise » diventasse un poco più leggera: il Sinodo del 1833 ordinò che

> ...tous ceux qui retiennent des *pièces, lettres, régistres ou correspondance relatifs à l'administration des Vallées*, les remettent entre les mains de la Table, et que ceux qui s'y refuseront soient déclarés ennemis du bien public.
>
> L'Assemblée a assez bonne opinion des Vaudois pour espérer que aucun d'eux n'encourra cette peine [8],

ed immediatamente il pastore Amedeo Bert, cappellano delle ambasciate protestanti a Torino dichiarò di esserne in possesso, chiedendo un anno di tempo per la restituzione [9].

---

[3] Archivio della Tavola Valdese (d'ora in poi A.T.V.) Sinodi, Atti 1695:5; gli atti dei Sinodi sono stati pubblicati nel volume *Actes des Synodes des Eglises Vaudoises (1692-1854)*, a cura di T. J. PONS, Torre Pellice, 1948.

[4] A.T.V., Synodes-Mandats 1760.

[5] A.T.V., Corrispondenza, v. 1, doc. 63.

[6] A.T.V., Corrispondenza, v. 1, doc. 174.

[7] Cfr. l'inventario datato 26 settembre 1828 in A.T.V., Réglements, doc. 117.

[8] A.T.V., Sinodi, 1833/14.

[9] A.T.V., Sinodi, Atti 1833/15.

L'ultimo inventario risale al 1848, ed appare redatto non più sotto forma di semplice elenco di documenti ma come tentativo di suddividerli e classificarli in categorie a seconda del loro valore storico, istituzionale ed amministrativo. Inoltre iniziano a delinearsi fondi archivistici distinti riguardanti gli istituti quali l'Ospedale ed il Collegio [10].

In questo periodo l'archivio, dopo essere stato trasportato a San Germano presso il moderatore Jean-Jacques Bonjour, è nuovamente a Torre Pellice, ed è sistemato in un locale del Collegio della Santa Trinità.

La necessità di una sede, già auspicata dal sottoprefetto Geymet all'inizio del secolo, viene riaffermata ufficialmente da un atto sinodale del 1875 [11] e ripresa in alcuni articoli pubblicati sul « Témoin », che accanto ad un locale idoneo [12] richiede pure un « secretaire en permanence » il cui «...premier soin serait de prendre connaissance des archives de la Table dans le double but de se mettre au courant des affaires et de organiser ces archives dont il deviendrait par le fait responsable » [13].

Con l'avvicinarsi del bicentenario del Rimpatrio e la costruzione della Casa Valdese, la Tavola pensa alla sistemazione dei 18.000 documenti che compongono il suo archivio, che vengono

> ...classifiés par ordre chronologique et reliés en quarante-deux grands volumes, dont la moitié environ sont déjà fournis d'une table raisonnée des matières. Ce travail considérable a pu s'accomplir grâce au concours d'un grand nombre d'étudiants di Collège, et de quelques autres personnes: professeurs, pasteurs ou régents[14],

nonché dei rilegatori Jean e Théodore Gay di Luserna San Giovanni [15].

La conservazione dei documenti in unità rilegate venne continuata anno per anno fino al 1915 e costituisce una serie di 71 volumi [16].

---

[10] A.T.V., Réglements, doc. 117.

[11] A.T.V., Sinodi, Atti 1875/30.

[12] Cfr. l'articolo pubblicato su « Le Témoin » dell'19. 11.1875 dal titolo *Quelques réflections sur la marche de nos Synodes.*

[13] Cfr. in « Le Témoin » del 8.12.1876 l'articolo intitolato *Un secretaire en permanence.*

[14] A.T.V., *Rapports de la Table au Synode, 1888, pag. 52* (a stampa).

[15] Da una lettera dei rilegatori datata 1.9.1888 risulta che per i primi 58 volumi « Chaque volume a pris 4 jours à un seul ouvrier (2 jours entre nous deux) , à cause du long et exceptionnel raccomodage non seulement rare mais vraiment unique. Nous prenons chacun 5 fr. par jour, parceque le travail de ces volumes a été particulièrement difficile et délicat, à cause de leurs cahiers de formats différents et très faciles à déchirer », in A.T.V., corrispondenza, vol. 44, doc. 17.

[16] Originariamenti i volumi erano 82, ma undici vennero tolti per essere inseriti nella serie « Sinodi ».

Nel 1860 venne costituito il Comitato di Evangelizzazione, la cui segreteria aveva sede a Roma, dal quale dipendevano i pastori e gli evangelisti che si recavano a predicare al di fuori delle Valli Valdesi; questa nuova amministrazione si trovò ben presto a dover deliberare anche sul riordino dei propri archivi [17].

L'archivio del Comitato era conservato in grosse buste di cartone e tela, divise per regioni, nelle quali anno per anno erano conservate le relazioni e le lettere dei vari pastori, evangelisti, insegnanti e colportori impegnati nelle comunità italiane.

Tutta la fittissima corrispondenza del Presidente e dei capi-distretto era conservata in volumi di copialettere [18]. In seguito allo scioglimento del Comitato nel 1915, la nuova amministrazione unica conservò sostanzialmente i criteri archivistici adottati da esso: la decisione di mettere all'ordine del giorno delle sedute della Tavola la questione degli archivi [19] non trovò applicazione a causa del grave momento della guerra. Nel 1915 era stato nominato il primo archivista laico [20], e fino agli anni '50 questa carica venne ricoperta da professori del Collegio.

Nel 1939, con il trasferimento del Museo storico dall'ultimo piano della Casa Valdese all'edificio del Pensionnat, venne lasciato libero un locale molto spazioso e particolarmente adatto alla sistemazione dell'archivio, che ormai aveva assunto dimensioni considerevoli. Da quel momento questa è stata la sua sede definitiva, anche se il materiale documentario subì un temporaneo trasferimento, questa volta Clandestino, nel gennaio 1944, quando il pastore Nisbet, allora vice moderatore, venne informato che i nazi-fascisti stavano per organizzare un nuovo rastrellamento in Val Pellice e che la Casa Valdese avrebbe corso seri pericoli.

Con l'aiuto di Mario Gherardi, direttore della Stamperia Mazzonis, che mandò un camion con alcuni operai, tutte le carte dell'archivio vennero trasferite nella Casa Turin

---

[17] Cfr. in A.T.V., verbali del Comitato di Evangelizzazione seduta del 8.4.1872, par. 12: « Il segretario (Alberto Revel) è incaricato [...] dell'ordinamento degli archivi della Commissione, sin dall'anno 1860. Gli sarà corrisposto per quest'ultimo oggetto una indennità di Lit. 100 ». L'opera di Revel terminò due anni dopo, come possiamo vedere dal par. 271/e della seduta del Comitato del 14.5.1874.

[18] Ad esempio per la presidenza del pastore Matteo Prochet (1871-1906) conserviamo 170 volumi di copialettere.

[19] A.T.V., Verbali delle sedute della Tavola, 11.9.1917.

[20] Si trattava del prof. Davide Jahier, che rimase in carica fino al 1922; seguirono il prof. Giovanni Maggiore (1922-1927), nuovamente Jahier (1927-1934) Luigi Marauda per un anno soltanto e il prof. Gino Costabel dal 1935 al 1952. Dal 1941 al 1948 la responsabilità fu assunta dal vice moderatore past. Roberto Nisbet, che ritroviamo dal 1953 al 1958, affiancato dalla sig.na Selma Longo; da allora l'incarico di archivista fu prerogativa di un membro della Tavola, generalmente coadiuvato da un professore del Collegio. Il past. Nisbet fu l'unico responsabile dal 1974 al 1989 e provvide alla riorganizzazione completa dall'archivio.

ai Bellonatti di S. Giovanni. A guerra finita, il 4 e 5 maggio 1945, sempre grazie all'interessamento del dr. Gherardi, l'Archivio tornò alla Casa Valdese [21].

A partire dagli anni '60 la Tavola incominciò a studiare nuovi criteri di classificazione del proprio materiale documentario attraverso la suddivisione in categorie riflettenti i propri settori istituzionali di decisione e di intervento, arrivando alla redazione di un repertorio per l'archivio corrente degli uffici. Tutte le carte dell'archivio sono attualmente ordinate e classificate secondo tali categorie e l'inventario generale è in fase di controllo in vista della sua elaborazione su computer. Un progetto importante, avviato da alcuni anni, riguarda la microfilmatura del materiale documentario di interesse storico conservato nell'archivio della Tavola e negli archivi delle Chiese Valdesi, al fine di poter essere consultato in un'unica sede, il Centro Culturale Valdese di Torre Pellice. Il Centro ospita anche gli archivi storici degli enti, istituti, associazioni etc. della Chiesa valdese con amministrazioni distinte da quella della Tavola [22], e l'archivio della Società di Studi Valdesi composto da fondi archivistici privati relativi a famiglie o personaggi delle Valli Valdesi e dell'evangelismo italiano.

GABRIELLA BALLESIO

[21] Testimonianza del past. Nisbet.

[22] Quali ad esempio gli Ospedali Valdesi, il Collegio, i Convitti di Pomaretto e di Torre Pellice, la Scuola Normale, la Federazione Unioni Valdesi, etc.

Brevi note sulle fonti dell'archivio metodista

Il progetto di un archivio metodista è nato dalla constatazione che il materiale documentario sulla nascita ed il successivo sviluppo delle chiese metodiste in Italia si trovava sparso in diversi ambienti dello stabile romano di Via XX Settembre già sede della Presidenza della Chiesa Evangelica Metodista d'Italia, ed in condizioni assolutamente inadeguate non solo per un suo utilizzo ma anche per una sua idonea conservazione. Alla dispersione che di fatto si stava compiendo di quei documenti si aggiungeva inevitabilmente un altro grave rischio: la loro distruzione.

La prima fase del lavoro è stata dunque quella di individuare, selezionare e raccogliere quel materiale che potesse in qualche modo risultare utile a documentare il passato della presenza metodista in Italia; né – onestamente – si può considerare conclusa, in quanto non è da escludere che da un momento all'altro possa uscire da qualche cassa di cantina o di soffitta un pacco di documenti interessanti: per il momento quello che è emerso è stato raccolto e portato in un locale adatto.

Si è passati successivamente alla suddivisione di quel materiale: vorrei accennare a cosa è stato realmente rinvenuto, cominciando con i documenti relativi alla missione metodista wesleyana, la cui presenza in Italia, com'è noto, risale al 1860.

Nel settembre 1987 la *Overseas Division* della Chiesa metodista inglese inviava alla Presidenza dell'Opera per le Chiese Evangeliche Metodiste in Italia (O.P.C.E.M.I.) 219 microfiches contenenti la corrispondenza fra i missionari metodisti in Italia e la sede della *Wesleyan Methodist Missionary Society* di Londra, documenti facenti capo ai « Methodist Missionary Society Archives » che risultano attualmente versati presso la *School of Oriental and African Studies* di Londra.

Tornando alle nostre microfiches è da notare innanzitutto che i documenti riprodotti coprono un arco di tempo abbastanza vasto: dal 1861 al 1936, e la loro importanza consiste nel fatto che essi forniscono la visione della realtà italiana che quei primi missionari avevano non solo da un punto di vista religioso ma anche sociale, come pure i relativi suggerimenti e proposte ad essi inviati dalla *Society* missionaria. Si ha, in questo modo, la visione complessiva di quei primi metodisti inglesi presenti in Italia dopo il 1860: il loro arrivo, la collaborazione con l'evangelismo italiano, le difficoltà incon-

trate, la nascita della Chiesa metodista wesleyana. È ovvio che si tratta di fonti che vanno confrontate ed integrate con altre di diversa prospettiva, ma sono comunque indispensabili per una seria ricerca sulla presenza metodista nel nostro paese.

Altre fonti di rilievo sono i *Reports* annuali, che forniscono dati e statistiche sulle attività svolte: se ne posseggono le copie che vanno dal 1861 al 1886, mentre un secondo gruppo è costituito da una decina fra registri, cartelle e volumi contenenti i verbali manoscritti dei Sinodi annuali wesleyani a partire dal 1868, e dai quali è possibile seguire i dibattiti riguardanti i vari aspetti della vita ecclesiastica, oltre che, ovviamente, avere dati ed informazioni generali sulle diverse comunità.

Passando alla missione metodista episcopale sono da segnalare innanzitutto i due volumi che raccolgono le lettere manoscritte inviate dalla *Mission Rooms of the Methodist Episcopal Church* di New York.

Anche per la Chiesa metodista episcopale sono stati rinvenuti i verbali manoscritti riguardanti le prime Conferenze annuali: si tratta di due volumi, il primo dei quali va dal 1874 al 1884, ed il secondo dal 1885 al 1891, mentre a partire dalla Conferenza del 1892 si è provveduto alla loro stampa: anche questi ultimi sono in possesso del nostro archivio, così come i *Missionary Reports*, dal 1870 al 1889.

È inoltre presente una notevole quantità di materiale documentario molto eterogeneo e comune ad entrambi le denominazioni metodiste: oltre alcuni registri sulle due Scuole teologiche ed un fascicolo sulla fusione del 1905 con la Chiesa Libera, occorre innanzitutto citare le cartelle relative alle località dove esse sono state o sono tuttora presenti, alcune delle quali provviste di piante topografiche e progetti degli immobili posseduti. A questo proposito vorrei ricordare solo come curiosità che in una cartella relativa alla chiesa metodista di Via Cesare Correnti a Milano sono raccolte sedici copie autentiche di altrettanti atti di compravendita di quello stabile, il primo dei quali porta la doppia data del 16 aprile 1799 e del 27 germinale anno VII della Repubblica Cisalpina, e relativo alla soppressa chiesa di San Simone nella contrada omonima: è questo il più antico documento conservato nell'archivio metodista.

Di particolare importanza è poi tutta una serie di fascicoli dei sovrintendenti Tito Signorelli, Carlo M. Ferreri ed Emanuele Sbaffi, che oltre ad articolarsi con le sedi estere delle missioni inglese ed americana ed all'interno delle comunità metodiste, riguardano pure il progetto di unione fra i due rami del metodismo italiano negli anni difficili tra le due guerre e successivamente con la Chiesa valdese: come si vede si tratta di una documentazione di estremo interesse giacché riguarda problemi complessi legati certamente a realtà ecclesiastiche, ma che toccano, al pari di altre denominazioni evangeliche, anche aspetti vitali e situazioni delicate in anni di particolare difficoltà.

Finora si è accennato esclusivamente a fonti scritte, ma è da segnalare che l'archivio metodista conserva anche una certa quantità di documenti iconografici, di foto-

grafie per la precisione: fonti storiche anch'esse, anche se meno immediate rispetto alle prime, ma che occorre leggere ed interpretare secondo il loro specifico linguaggio. Sono fotografie molto diverse fra loro che potremmo suddividere come segue: immagini di edifici metodisti, nuclei familiari, scuole domenicali, gruppi di personalità ecclesiastiche: sovrintendenti, corpo pastorale, direttori di centri sociali, ecc.

Fin qui il materiale rinvenuto. Ma vorrei accennare – fatta salva la riserva espressa all'inizio – anche a quello che non è stato finora trovato: penso ad esempio alla documentazione relativa alla prima generazione di pastori: F. Sciarelli, G. Moreno, T. Gay, E. Caporali, solo per citarne alcuni, come pure ai programmi ed alle attività svolte dalle molte istituzioni metodiste. Mancano fonti dirette sulla « Lega di Epworth », sull'Istituto « Crandon », sulla casa per ex preti « G. Savonarola », sul ricreatorio « G. Marconi », e se pure ve ne sono esse risultano sporadiche e frammentarie, tanto che per saperne di più occorre rivolgersi alla stampa periodica.

Questo, in estrema sintesi, il materiale sinora raccolto nel piccolo archivio metodista, che come accennato all'inizio risulta appena suddiviso. Ciò significa ovviamente che solo una parte di esso è di immediata consultazione: registri e volumi su Sinodi e Conferenze, lettere e microfiches di corrispondenza con le sedi estere delle Società missionarie, *reports* annuali. Non è poco, certo, ma tutto il resto attende ora di essere catalogato ed ordinato con cura. Di un archivio *in fieri* si tratta dunque, ed occorrerà da parte dell'O.P.C.E.M.I. una attenzione tutta particolare affinché diventi un valido strumento per lo studio della presenza metodista in Italia.

FRANCO CHIARINI

Le fonti della polizia fascista sulle chiese pentecostali

Mi propongo di riunire e sintetizzare alcuni dati e osservazioni sul valore e l'interesse che le fonti della polizia fascista hanno per lo studio delle chiese pentecostali, sulla base delle ricerche che hanno portato al mio recente volume *Regime fascista e chiese evangeliche* (uscito alla fine del 1990 nella collana della Società di studi valdesi presso la Claudiana di Torino). Rimando a questo volume per l'inquadramento generale del tema, in particolare per la politica del regime fascista verso le chiese evangeliche, per una ricostruzione sommaria delle traversie delle comunità pentecostali e per l'elenco dei loro membri mandati al confino per causa di fede, nonché per l'indicazione regolare delle fonti archivistiche.

1. *Fonti di polizia utilizzate e da utilizzare*

Le fonti che ho studiato, attualmente custodite presso l'Archivio centrale dello stato in Roma, provengono dalla Direzione generale di pubblica sicurezza. Si tratta in primo luogo dei carteggi della sezione della Divisione affari generali e riservati (il vertice dell'organizzazione del ministero dell'Interno) dedicata alle « associazioni »: le direttive di Mussolini e del capo della polizia per il controllo di tutte le associazioni comunque sospette perché non inquadrate nella rete fascista, e tra di esse le chiese evangeliche, la corrispondenza in materia tra capo della polizia e prefetti (che accentravano nelle loro mani il potere politico nelle rispettive province) e tutta la documentazione che costoro inviavano a Roma per illustrare la loro attività. In secondo luogo ho visto i fascicoli personali raccolti dalle autorità di polizia sugli evangelici sospettati o perseguitati, nel *Casellario politico centrale* (dove erano schedati tutti gli oppositori del governo, veri o presunti) e nel fondo *Confinati politici* (che riuniva la documentazione sui condannati al confino).

L'insieme di questi fondi permette di seguire gli orientamenti e le direttive del vertice poliziesco (il capo della polizia, Arturo Bocchini dal 1926 al 1940, era il braccio destro di Mussolini, ministro dell'Interno per quasi tutto il ventennio della sua dittatura), le principali operazioni di controllo e repressione, i provvedimenti contro i singoli di maggiore pesantezza. Non mi soffermo su altri fondi di minor rilievo che ho visto, né su quelli che ho ricercato invano oppure sono ancora chiusi agli studiosi (come gli impenetrabili archivi dei carabinieri). La documentazione raccolta è comunque di prim'ordine. Non registra però l'attività « minore » degli organi di polizia dislocati nelle province che non era tramessa a Roma, ossia gli interventi meno gravi e clamorosi, ma più continui e spesso più efficaci di controllo e repressione. In parte questa attività dovrebbe essere ricuperabile attraverso la consultazione degli Archivi di stato provinciali, che raccolgono la documentazione delle singole prefetture, oggi accessibili in linea di diritto, anche se abbastanza spesso in condizioni di disordine o incuria che ne impediscono la consultazione. Altra fonte essenziale, opposta e complementare, è la « memoria storica » delle singole comunità pentecostali, che si cerca in parte di recuperare con le iniziative di cui dice il pastore Toppi in questo stesso fascicolo.

Le fonti di polizia che ho visto sono di straordinaria importanza per la ricostruzione della vita delle comunità pentecostali, più che per le altre denominazioni evangeliche, se si considerano l'attenzione speciale dedicata a queste comunità dalle autorità di polizia e le operazioni nazionali di controllo e repressione lanciate contro di esse nel 1935 e nel 1939. Va poi ricordate che tra le due guerre mondiali le comunità pentecostali non erano riunite in una rete organizzata, non avevano archivi centrali né una stampa nazionale né praticamente archivi locali. La documentazione interna conservata sulla loro attività è molto ridotta, limitata di fatto a qualche archivio personale (che oggi si tenta di ritrovare e riunire in un archivio centrale, come appunto illustra il pastore Toppi). Quindi le carte di polizia, pur con i limiti gravissimi che illustreremo, acquistano un valore particolare, perché possono diventare l'unica o principale testimonianza dell'esistenza di gruppi pentecostali periferici e di una serie di provvedimenti repressivi. Ad esempio permettono di seguire con una certa ricchezza di dati la tormentata vita della comunità pentecostale di Roma, oggetto sempre di un'attenzione particolare, e di documentare direttive e risultati delle operazioni nazionali già ricordate del 1935 e 1939.

2. *Limiti di queste fonti*

Il valore di queste fonti è ridotto da due ordini di fattori, che lo studioso deve avere sempre presenti. In primo luogo i limiti di efficienza e continuità dell'azione poliziesca. Basti considerare che la nostra documentazione registra una cinquantina soltanto di comunità pentecostali, rispetto alle 150 che M.Piacentini aveva elencato nel 1929. Anche la repressione sistematica ordinata dal capo della polizia Bocchini con la circolare del 22 agosto 1939 non riuscì a raggiungere e colpire che una parte delle comunità. Si badi che l'organizzazione poliziesca del regime era assai bene organizzata e condotta, come dimostrano i suoi successi contro le cellule comuniste e nel 1939-1940 contro i testimoni di Geova; e che le direttive di Bocchini del 1935 e 1939 erano precise e impegnative (anche se indebolite dalla confusione che faceva tra pentecostali e testimoni di Geova) e in molti casi cadevano su situazioni locali già segnalate dalle proteste del clero cattolico e dalle preoccupazioni delle autorità di polizia per i successi dell'evangelizzazione pentecostale.

In linea generale, non si può non restare colpiti dalla straordinaria quantità di tempo e lavoro dedicata dall'organizzazione poliziesca alla sorveglianza delle chiese evangeliche, così poco pericolose dal punto di vista politico. Si trattava di un errore di impostazione, che non poteva non avere conseguenze, dato che la ricerca di un'opposizione protestante era defatigante quanto inconcludente. Ma si trattava anche di una scelta generale del regime, che tendeva a porre tutti gli italiani nella posizione di sospettati, a far loro sentire il peso di una sorveglianza discontinua, ma sempre possibile, in modo da togliere loro ogni velleità di opposizione anche potenziale e da ridurli da cittadini consapevoli a sudditi sempre esposti agli arbitrii del potere. Nei riguardi dei pentecostali, che (a differenza dei testimoni di Geova, attivamente perseguiti e duramente colpiti) non erano considerati pericolosi sotto il profilo politico, ciò si traduceva in un atteggiamento generale di repressione discontinua e variabile, che si traduceva in provvedimenti polizieschi più o meno pesanti a seconda dei momenti e delle situazioni. Sono significative le vicende della comunità romana dopo il 1935: quando confino, diffide, ammonizioni e denunce all'autorità giudiziaria si rivelarono insufficienti a stroncare la straordinaria fedeltà di alcune centinaia di pentecostali, le autorità di polizia rinunciarono a cercare provvedimenti punitivi più pesanti, come il deferimento al Tribunale speciale (che avrebbero dato alla resistenza un rilievo maggiore della sua effettiva pericolosità per il regime) e si contentarono di ridurre i pentecostali romani in una clandestinità tollerata e precaria, punteggiata da provvedimenti polizieschi contro

singoli esponenti che miravano più a mantenerli sotto pressione che a sopprimerne l'intera attività.

Le lacune della documentazione poliziesca nei riguardi del centinaio di comunità pentecostali disperse nel centro-sud (una loro quantificazione è impossibile, anche perché in molti casi più che di comunità si dovrebbe parlare di gruppi con un'esistenza precaria, ora estinti ora rinascenti) sono addebitabili sia ai limiti di efficienza e presenza capillare della macchina poliziesca, specialmente nelle campagne, sia alla citata tolleranza di una clandestinità precaria, sia al fatto che alcune comunità contadine si erano sviluppate senza suscitare particolari tensioni con l'ambiente, tanto da evitare denunce. Era proprio la diffusione capillare del movimento pentecostale, senza un'organizzazione centrale né legami organici, con un'evangelizzazione basata su contatti personali e riunioni in case private, che rendeva difficile la sua individuazione e repressione sistematica. Da qui il fallimento delle grandi indagini nazionali e le lacune nella documentazione poliziesca, addebitabili almeno in parte (è la mia impressione) alla scarsa convinzione con cui una parte dei prefetti diede corso alla ricerca e repressione di gruppi non pericolosi per il regime (mentre altri prefetti perseguitavano gli evangelici con zelo degno di miglior causa).

L'altro fattore di fondo che limita l'utilizzazione in sede storica delle fonti di polizia è l'incapacità dei funzionari di tutti i livelli, dal piccolo brigadiere all'altezzoso prefetto, di avere un atteggiamento equanime verso i pentecostali, anche in termini di pura efficienza poliziesca. Tutti i funzionari appaiono dominati in primo luogo da un pregiudizio diffuso verso le classi popolari: contadini, operai, artigiani non possono avere una loro dignità e autonomia di scelte, sono comunque sospetti in partenza ed ancor più lo diventano se rompono con l'ambiente per proclamarsi evangelici. Significativa la strumentalizzazione dei precedenti penali: i pentecostali sono spesso bollati come pregiudicati per reati minori commessi anni prima (come piccoli furti di legna e frutta così diffusi nelle campagne), sono loro addebitati anche i procedimenti in cui sono stati assolti o amnistiati, nei loro comportamenti si cercano soprattutto e ostinatamente tendenze criminali o sovversive. Una donna continua ad esser classificata come prostituta anche se con la conversione ha cambiato vita. I riti pentecostali sono interpretati nel modo più malizioso: il culto danneggia la psiche dei giovani, il battesimo in mare diventa occasione di licenza, il bacio fra fratelli è sospetto. Le fonti di polizia offrono un campionario delle più squallide e inverosimili accuse, che i prefetti ora avallano, ora riportano come prova dell'ostilità dell'ambiente verso i pentecostali. Le poche notazioni non negative sono per i rari benestanti, come gli emigrati rientrati dalle

Americhe con un peculio o Strappaveccia, conduttore della comunità di Roma, impresario edile di buona consistenza economica.

Le autorità di polizia a tutti i livelli sono incapaci di qualsiasi analisi della cultura religiosa e dei riti pentecostali, che guardano con sufficienza e fastidio, senza fornire alcuna notizia di qualche interesse. Anche quando la questura di Roma manifesta una certa tolleranza verso la comunità locale, lo fa soltanto in termini di ordine pubblico: i pentecostali non sono pericolosi per il regime e il buon costume, la loro repressione susciterebbe un clamore non necessario. Le fonti di polizia, in sostanza, valgono per noi come testimonianza del basso livello delle accuse mosse ai pentecostali dalle parti più disparate, a cominciare dagli ambienti cattolici romani, ma poco ci dicono in concreto sulla loro effettiva religiosità e vita.

3. *Cosa di utile dicono queste fonti di polizia*

Con i limiti indicati, le fonti di polizia forniscono una serie di notizie di grande interesse, in primo luogo per la storia « esterna » del movimento pentecostale, ossia per i suoi rapporti con lo stato. Si passa dalla « scoperta » dei pentecostali nel 1928 e da una tolleranza ostile ad un semi-riconoscimento nel 1931 con la nomina di Strappaveccia a ministro di culto in Roma con la possibilità di delegare la sua autorità ad un numero imprecisato di ministri locali (una diecina di casi documentati). Dai carteggi risultano interessanti elenchi di comunità e gruppi, anche con cenni sulla loro consistenza e attività. Poi la situazione precipita fino alla proibizione del culto pentecostale nel 1935 ed allo scioglimento delle comunità più esposte, a Roma con una vera persecuzione. Nel 1939 Bocchini lancia una grande operazione di controllo e repressione, culminata nel 1940 con una serie di invii al confino degli esponenti più esposti, secondo criteri non sempre lucidi. Le fonti di polizia consentono di ricostruire questi invii (cinquanta in complesso) e le vicende quasi sempre tragiche dei confinati, che lasciavano le famiglie senza mezzi di sussistenza. E'invece più difficile misurare il peso dei provvedimenti minori di polizia, l'ammonizione e la diffida, che non sempre i prefetti segnalavano a Roma, e dei deferimenti all'autorità giudiziaria, le cui carte sono ancora inaccessibili (per quanto ci consta, questi deferimenti furono numerosi, ma generalmente conclusi con condanne leggere, perché i reati contestati erano del livello della riunione non autorizzata). È poi possibile intuire, ma non misurare con le nostre fonti la drammatica incidenza di questi provvedimenti, dei sospetti, delle indagini, delle vessazioni piccole e grandi nella vita delle comunità e dei singoli membri

I contributi alla storia « interna » del movimento pentecostale sono indiretti e spesso generici, ma preziosi, perché aiutano a delinearne le caratteristiche generali. In sintesi :

a) una delimitazione geografica della presenza pentecostale, che si sviluppa dalle zone meridionali della Toscana e delle Marche alla Sicilia (le regioni che nei decenni precedenti avevano conosciuto una forte emigrazione verso gli Stati Uniti), senza che poi sia possibile trovare una spiegazione del relativo addensamento in alcune zone piuttosto che in altre. Rarissimi i gruppi nell'Italia settentrionale;

b) una composizione assolutamente popolare: contadini, artigiani, piccoli mestieri legati ad un'economia agricola. Nessuno degli inquisiti dalla polizia ha studiato, nessuno risiede in una provincia (e spesso in un paese) diversa da quella di nascita, quasi nessuno ha avuto un'esperienza politica (le poche accuse di un passato socialista sembrano gonfiate dai carabinieri). Tutti poveri, salvo qualche contadino rientrato al paese dagli Stati Uniti con un piccolo gruzzolo. Fa eccezione la grossa comunità di Roma, composta in buona parte da immigrati dall'Italia centrale, con mestieri precari o posti subalterni nell'amministrazione pubblica, con un imprenditore edile benestante, Strappaveccia, e un architetto con un passato socialista e una vita avventurosa, ma ridotto in povertà;

c) l'origine spontanea delle comunità, nate generalmente per opera di emigrati convertitisi negli Stati Uniti, che rientrano al paese e cominciano a evangelizzare i familiari, poi gli amici. Un quadro generale di espansione a macchia d'olio, attraverso contatti personali, senza manifestazioni pubbliche, con culti nelle case o, quando la comunità cresce, in locali presi in affitto o messi a disposizione da un membro di chiesa. Una crescita costante, ma irregolare, con gruppi che scompaiono ed altri più numerosi che si formano, qualche caso attestato dalla polizia di lacerazioni interne alle comunità che ne provocano la crisi;

d) mancano pastori o evangelisti a tempo pieno, le comunità sono rette dal più attivo dei convertiti e, le maggiori, da un consiglio di anziani. Emergono numerosi capi carismatici. Le donne hanno un ruolo generalmente subordinato, ma non dappertutto: alcune comunità sono guidate da donne. Basso dovunque il livello di cultura: le perquisizioni della polizia trovano Bibbie e Innari, quasi mai testi od opuscoli di istruzione e edificazione (qualche volta opuscoli dei testimoni di Geova).

La memoria storica delle chiese pentecostali ricorda il ruolo di alcuni missionari inviati dalle chiese nordamericane, generalmente italiani convertitisi negli Stati Uniti, attivi nello stabilire legami tra le comunità. Su questo le fonti di polizia tacciono, anzi a più riprese affermano che le comunità pentecostali non hanno alcun legame con gli Stati Uniti, ma origine spontanea e gestione autonoma. Il problema è aperto, ma vale la pena

di sottolineare che su questo punto le autorità di polizia meritano credito, perché la denuncia dei legami con l'estero dei protestanti era una delle loro maggiori preoccupazioni, spinta fino a esagerarne le più lievi tracce. In realtà una certa organizzazione interna del movimento risulta nei primi anni '30 dalla diffusione delle « deleghe » all'esercizio del ministero pastorale rilasciate da Strappaveccia; e in un paio di casi la polizia registra la presenza di pastori itineranti venuti da fuori (i missionari di cui sopra). Dall'insieme della documentazione mi sembra però che i legami tra comunità fossero assai ridotti e la presenza di missionari limitata e saltuaria; probabilmente ne fruirono nei primi anni '30 un numero limitato di comunità, mentre la grande maggioranza (tutte dopo il 1935) vissero senza contatti né apporti esterni, trovando soltanto nella predicazione e nella loro coesione interna la forza di sopravvivere e di crescere attraverso tutte le avversità.

Un ultimo e non minore apporto viene dalle fonti di polizia: la straordinaria dignità e fedeltà con cui i pentecostali affrontarono la persecuzione. La documentazione è probante per i confinati: su circa cinquanta casi si hanno non più di due cedimenti, con ritrattazione e richiesta di ritorno alla chiesa romana. In tutti gli altri casi i confinati, poveri contadini privi di istruzione e duramente colpiti nella loro vita e nei loro affetti, confermarono la loro fede. I fascicoli della polizia contengono pratiche strazianti per un sussidio, un paio di scarpe, una giacca, e numerose domande di grazia al re, a Mussolini, a Bocchini, redatte per lo più da scrivani, ma anche stese dai confinati in un italiano sufficientemente corretto: noi non abbiamo commesso alcun reato, dicono i confinati, abbiamo predicato Cristo crocefisso secondo la Bibbia, non ci siamo occupati di politica e siamo cittadini fedeli, la liberazione ci spetta, la desideriamo per poter provvedere alle nostre povere famiglie e per continuare a predicare Cristo crocefisso.

GIORGIO ROCHAT

Fonti storiche del movimento pentecostale italiano

Come abbiamo avuto opportunità di dire in una precedente occasione, le chiese evangeliche di fede pentecostale sono il risultato di un movimento di risveglio come, d'altronde, la maggioranza delle chiese evangeliche in Italia. Per la particolare estrazione sociale dei suoi membri e per una sorta di pudore, se non addirittura di repulsione, nello scrivere la propria storia per timore di togliere la gloria a Cristo, Signore della Chiesa, le fonti storiche più antiche del Movimento Pentecostale sono costituite da scritti autografi giunti, quasi miracolosamente, in nostro possesso.

In Italia, una ricerca storica approfondita sul movimento pentecostale è iniziata circa dieci anni or sono, nell'intento di far conoscere alle giovani generazioni delle nostre chiese eventi e fatti salienti che hanno caratterizzato il risveglio pentecostale italiano.

Un precedente tentativo era stato fatto da Roberto Bracco, che, su incarico del Consiglio Generale delle Assemblee di Dio in Italia, nel 1956 pubblicò il volumetto *Il Risveglio Pentecostale in Italia*. Quel lavoro era un panorama molto conciso della diffusione del Movimento, tracciato sulla base di informazioni raccolte direttamente tra le varie chiese.

Nel 1980 è stato possibile accedere all'archivio centrale dello Stato e raccogliere la documentazione riguardante i pentecostali nel periodo precedente e durante la persecuzione (1935-1943). Buona parte dei documenti è stata utilizzata da Gennaro Di Palma nella sua tesi di laurea dal titolo *I pentecostali durante il fascismo 1935-1943*, discussa nel 1980 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli.

Questa documentazione ha costituito il primo materiale acquisito per la costituzione di un Archivio Storico delle Assemblee di Dio.

Il sottoscritto, già all'inizio del proprio ministerio nel 1950, aveva iniziato a condurre delle ricerche di carattere storico con interviste a membri di chiesa e conduttori che erano stati testimoni degli inizi del Movimento, servendosi così di quel prezioso serbatoio di memorie rappresentato dalle fonti orali. Ma la fase più ardua della ricerca riguardava la documentazione della storia del Movimento dal 1908 al 1928, data quest'ultima dell'Assemblea costitutiva delle comunità pentecostali in Italia.

Questa lacuna è stata colmata da contatti diretti con le famiglie di alcuni pionieri del Movimento, grazie ai quali è stato possibile raccogliere una non trascurabile documentazione di scritti autografi originali o in copia fotostatica, che hanno permesso di ricostruire, con un buon margine di fedeltà, particolari prima sconosciuti ma preziosi per una visione d'insieme dello sviluppo del Movimento pentecostale italiano nel suo primo ventennio.

Un altro problema che si è posto al ricercatore è stato la quasi totale assenza di fotografie dell'epoca, in alcuni casi perfino degli stessi protagonisti. Questo vuoto è stato colmato dalla documentazione fotografica contenuta nella pubblicazione edita in occasione del cinquantesimo anniversario della costituzione della Chiesa Cristiana del Nord America, denominazione pentecostale consorella.

Accanto al sottoscritto si è affiancato un drappello di giovani pastori, che si interessano di ricerche storiche sulla diffusione del movimento in determinate regioni d'Italia in collaborazione con studenti dell'Istituto Biblico Italiano, che stanno compiendo ricerche per acquisire altra documentazione sul Movimento stesso.

È doveroso precisare che tutta questa ricerca non è stata condotta da specialisti bensì da pastori, che, pur tentando di valutare gli avvenimenti passati da un punto di vista storico, non possono fare a meno di evitare riflessioni di carattere teologico.

Questa piccola « bottega artigiana » di storia si pone come primo obiettivo la continua acquisizione e archiviazione di documenti, che potranno nel futuro essere fondamento per una sempre maggior conoscenza dell'ancora sconosciuta, avvincente storia del risveglio pentecostale in Italia.

L'elenco delle fonti scritte si suddivide automaticamente nei seguenti gruppi:

I. Scritti autografi di alcuni pionieri del movimento;

II. Brevi autobiografie;

III. Documenti del movimento italiano, periodo 1930-35;

IV. Fonti esterne:

Documenti della Divisione Affari Generali e riservati Direzione Generale di Pubblica Sicurezza del Ministero dell'Interno 1927-1943 (Archivio di Stato);

V. Documenti dal 1944 ad oggi conservati presso l'Archivio ADI di Roma.

I. *Scritti autografi di alcuni pionieri del movimento*

Indubbiamente la parte più avvincente riguarda gli scritti autografi.

1. *Lettere autografe di Giacomo Lombardi.*

a) Il documento più antico in nostro possesso è una lettera di Giacomo Lombardi (1862-1934) che risale al 29 Maggio 1912, donataci dalla figlia novantenne, Ruth Lombardi Tedeschi, e scritta da Asmara che il Lombardi raggiunse mentre era in viaggio verso l'Italia. Qui evangelizzò molti italiani ivi residenti e uno di loro, il barone Amedeo Sarti, si convertì all'Evangelo.

b) La seconda lettera, sempre donataci dalla figlia, è scritta da Gerusalemme e datata 4 Gennaio 1914. Anche qui il Lombardi testimoniò a molti, anche non italiani. Un'altra breve lettera senza data è scritta alla famiglia Marchese di Scaletta Zanclea, in provincia di Messina, rivolta particolarmente a due giovanette, Maria e Nina.

c) Altro documento interessante è un biglietto da visita sul quale l'indirizzo è scritto a mano, forse del 1924.

2. *Di Luigi Francescon siamo riusciti a ricuperare tre scritti autografi in copia fotostatica*:

a) La prima lettera è scritta alla consorte il 21 Aprile 1930, nella quale narra gli eventi che condussero al necessario riconoscimento del ministro della comunità di Roma.

b) Altro documento autografo, molto posteriore, risalente al 1951, è la copia fotostatica della pagina di una agenda sulla quale il Francescon annotava tutte le date della sua attività missionaria in vari luoghi, precisando che « queste date sono state tirate dai passaporti, e ho creduto di scriverle durante l'anno 1951 ». Il testo acquista un'importanza particolare per la ricostruzione di alcune missioni svolte in Italia, da lui e da altri predicatori pentecostali dell'epoca.

c) Infine, una lettera autografa dell'immediato dopoguerra, precisamente del 24 Giugno 1946, scritta a Nicola Baldacci di Pescara, nella quale lo incoraggia a rimanere fedele a Dio e alla Sua Parola.

II. *Brevi autobiografie*

a) La prima è di ***Luigi Francescon*** (1866-1964) e risale al Marzo 1942. È un opuscolo di sedici pagine nel quale il Francescon, ormai settantaseienne narra il suo itinerario spirituale che l'ha condotto dalla conversione al battesimo nello Spirito Santo e al non comune ministerio evangelistico e missionario, che ha prodotto, in particolare, la costituzione delle Congregaçao Cristà do Brazil che conta oggi circa un milione di membri ed aderenti.

b) *Pietro Ottolini* (1870-1962) pubblica nel 1945 un opuscolo di venti pagine che contiene la sua autobiografia su richiesta di « molti fratelli specialmente d'infra la gioventù, mi pregarono di scrivere come cominciò questa benedetta opera; particolarmente fra il popolo Italiano ». Il testo parla della sua conversione all'Evangelo, dell'organizzazione della « Chiesa dei toscani », a Chicago, nel 1905; della costituzione della prima comunità pentecostale italiana, l'Assemblea Cristiana di Chicago il 15 settembre 1907; della sua attività missionaria in Italia e a Saint Louis (Missouri), dove continuò il suo ministerio fino alla morte.

c) ***Louis Francescon*** nel giugno 1952 pubblica una edizione riveduta ed accresciuta della sua « Fedele testimonianza ».

d) Nel gennaio 1962 Leonardo Erutti pubblica in inglese il volumetto di trenta pagine dal titolo *The Life and Mission of Peter Ottolini*, che, oltre a contenere uno scritto autobiografico accresciuto con molti particolari dell'Ottolini stesso, ha un'introduzione significativa dell'Erutti ed un ricordo di Pietro Ottolini da parte dei familiari, che contiene alcune notizie riguardanti la famiglia dello stesso.

e) Altro documento importante è costituito dagli atti dell'Assemblea Costitutiva delle Chiese Cristiane Italiane dal titolo: *Risultato del Convegno delle Chiese cristiane residenti negli Stati Uniti d'America tenuto in Niagara Falls N. Y. il 30 Aprile e 1 Maggio 1927.* Questo opuscolo di otto pagine contiene il primo tentativo di associazione delle chiese italiane negli Stati Uniti; infatti erano sorte due questioni di carattere teologico, una che confondeva l'opera dello Spirito Santo nella nuova nascita e nel battesimo nello Spirito Santo; l'altra riguardante l'attualità e la validità delle deliberazioni del Concilio di Gerusalemme (Atti 15: 28-29). Questa Assemblea deliberò anche la pubblicazione di un nuovo innario italiano da usarsi in tutte le chiese, nonché approvò gli articoli di fede per tre ragioni: « prima per tenere noi uniti insieme per quello che è stato insegnato per lo Spirito Santo fin da principio di quest'opera italiana (anno 1907)

prima che questi fossero scritti, secondo sono per tenere fuori nel mezzo di noi dottrine contrarie a questi principii, terzo, in caso di necessità che ci dovessimo presentare davanti alle autorità civili, le quali richiedono sempre una base di fede per fare giustizia in accordo alle leggi che esse rappresentano ».

Il documento or ora citato, pur riguardante direttamente le chiese cristiane italiane in U. S. A. , è citato in quanto rappresenta il fondamento per l'Assemblea costitutiva per le comunità cristiane pentecostali in Italia.

III. *Documenti ed atti ufficiali del movimento pentecostale in Italia*

1. *Documenti a Stampa*

a) Il primo documento (in stampa) è: *Risultato del Convegno degli anziani delle chiese cristiane di Italia, tenuto nel nome del Signore in Roma il 19 e 20 Ottobre 1928, per deliberare intorno a cose che hanno portato divisioni e disturbi in mezzo alle chiese, affinché le adunanze di Italia possano mantenersi ferme nella Parola di Dio e per far si che la Sua benedizione non venga a cessare.* Il testo è stampato negli Stati Uniti, probabilmente a Syracuse, N. Y. , incorniciato in un foglio di 48,5 per 23,5 a cura della segretaria del Convegno, Caterina Gardella Palma (1885-1958), nipote di Stefano Cereghino. Il contenuto riguarda in particolare le decisioni dell'Assemblea costitutiva U. S. A. del 1927 e l'accettazione degli articoli di fede. Il documento dal punto di vista storico è fondamentale perché non soltanto stabilisce un prossimo Convegno per l'anno seguente, ma contiene l'elenco dei trenta partecipanti e dei ventinove aderenti, tutti in rappresentanza di comunità con i loro relativi indirizzi.

b) Il secondo documento è il risultato del Convegno degli Anziani « delle chiese di Italia tenuto in Roma nel nome del Signore il 24 e 25 dicembre 1929 », un opuscolo in stampa di dieci pagine. Gli Atti di questo Convegno ribadiscono la posizione dottrinale sulle questioni già discusse l'anno precedente; si parla della legge sui culti ammessi e su norme per il ministerio dei conduttori delle chiese, e sull'autorizzazione ricevuta dai fratelli d'America di stampare in Italia cinquemila copie dell'innario già pubblicato negli Stati Uniti. Il documento è interessante perché riporta nome ed indirizzo di cinquantanove partecipanti in rappresentanza di 75 chiese e di undici aderenti in rappresentanza di altrettante comunità.

c) Nel 1930, in occasione della richiesta di approvazione della nomina di ministro di culto della comunità pentecostale di Roma, viene pubblicato un brevissimo opuscolo di quattro pagine dal titolo *Congregazione Cristiana (denominata pentecostale) - Brevi cenni sull'organizzazione della medesima*. Il testo, pur non riproducendo gli articoli di fede, riassume sia i principi dottrinali che la semplice struttura, prettamente congregazionalista della comunità di Roma.

d) *Nuovo Libro d'Inni e Salmi Spirituali*. Un innario con 332 testi di inni, stampato nel 1930, per concessione delle Chiese Cristiane inorganizzate del Nord America, con inclusi i *Brevi Cenni* già citati; .

e) Un'aggiunta di n. 35 testi di inni, stampata nel 1932, con ben 27 tratti dall'Innario Cristiano per suggerimento di Liborio Mastrantonio, un insegnante di provenienza battista.

2. *Documentazione in originale*

Altra documentazione, risparmiata dalle perquisizioni della polizia del regime, è quella fortunosamente salvata dall'allora ministro di culto della comunità di Roma, che si compone di:

2.1. **Procure e mandati speciali**

Copie originali di Procure e Mandati Speciali del ministro della Congregazione Cristiana Pentecostale di Roma, che autorizzava i seguenti conduttori di chiesa ad organizzare e presiedere i culti, in attesa del riconoscimento governativo alla loro nomina a ministro di culto mai ottenuta:

a) *Aniello Mataluni* per « presiedere di culti della Congregazione Cristiana denominata Pentecostale in Montesarchio (Bn) », Rep. n. 2779, del 1 aprile 1931, atto Cav. Alfonso D'Ambrosio, Notaio in Montesarchio;

b) *Carmelo Crisafulli* « perché presieda ed autorizzi [...] atti di culto negli edifici aperti al medesimo nella Sicilia e nella Calabria... ». Rep. n. 423 del 5 giugno 1931, atto Dr. Francesco Santagata, notaio in Roma;

c) *Francesco Testa* autorizzato « di organizzare e presiedere i culti delle Congregazioni Cristiane Pentecostali in tutta Italia », Rep. n. 28819, del 20 gennaio 1932, atto Comm. Antonio Russo Aiello, notaio in Roma;

d) *Francesco Scorza* autorizzato « di organizzare e presiedere e visitare i gruppi della Chiese d'Italia della Congregazione Cristiana Pentecostale in tutta la Calabria... », Rep. n. 4783, del 3 luglio 1933, atto Eliseo Viligiardi, notaio in Montevarchi (Ar);

e) *Michele Andrisani* autorizzato « di organizzare e presiedere i culti delle Congregazioni Cristiane Pentecostali in tutta la provincia di Matera... », Rep. n. 3587, del 31 gennaio 1934, atto Dr. Augusto Nati, notaio in Roma;

f) *Francesco Giancaspero* autorizzato « di organizzare e presiedere i culti delle Congregazioni Cristiane Pentecostali in tutta la provincia di Bari », Rep. n. 3955, del 24 agosto 1934, atto Dr. Augusto Nati, notaio in Roma.

g) Altra procura speciale, in copia è stata reperita presso l'Archivio Generale dello Stato di Roma, è intestata a *Giovanni Sola* autorizzato « di presiedere il Culto delle Congregazioni Cristiane pentecostali in tutta la Sicilia... », Rep. n. 3857/2243, del 4 settembre 1931, atto Eliseo Viligiardi, notaio in Montevarchi (Ar).

2. 2. **Quotidiani dell'epoca**

a) Quotidiano « Popolo Romano », di mercoledì 17 maggio 1922 e di venerdì 19 maggio 1922, che narra con evidente ironia la storia della comunità pentecostale di Roma, pubblicando perfino delle caricature della sala di culto e del conduttore;

b) Quotidiano « Il popolo di Roma », del 31 marzo 1931 con articolo nella Cronaca di Roma dal titolo: *Gli strani riti di uno stranissimo cenacolo*;

c) Quotidiano « L'Osservatore Romano » del 9 aprile 1931 con intero articolo nella rubrica "*Nella nona bolgia*", riguardante la comunità pentecostale di Roma;

d) Quotidiano « L'Osservatore Romano », del 3 giugno 1931 con breve citazione della comunità pentecostale di Roma nella rubrica "*Nella nona bolgia*".

IV. *Fonti esterne*

Tutte le fonti esterne sono costituite da copie fotostatiche della documentazione rilevata dalla nota Categoria G. 1 della Divisione Affari Generali e Riservati - Direzione Generale della Pubblica Sicurezza del Ministero dell'Interno, esistente presso l'Archivio centrale dello Stato.

La categoria G. 1 copre il periodo 1920-1945 e, per quanto riguarda il movimento pentecostale, il periodo 1927-1943.

a) Una prima raccolta di documenti è costituita da 15 fascicoli, suddivisi per anno, i quali contengono notizie generali sul movimento, generalmente estratti dalla Categoria G. 1 - Propaganda Evangelica.

b) Una seconda raccolta è composta da n. 102 fascicoli personali di pentecostali sottoposti al confino, estratti da Cat. G. 1 - ACS - Confinati politici;

c) Una terza raccolta è costituita da n. 8 fascicoli estratti da G. 1 - Affari Generali, contenente la documentazione di n. 46 casi di ammoniti come « irriducibile pentecostiere svolge attività contraria al Regime », oppure « per aver svolto attività del vietato culto pentecostale »; oltre a verbali di interrogatori, lettere e documenti di carattere generale riguardanti il movimento.

Tutta questa documentazione, in copia fotostatica, viene a colmare le inevitabili lacune di fonti storiche scritte inesistenti su un movimento di risveglio evangelico che si era diffuso spontaneamente per l'evangelizzazione personale di emigrati, i quali tornati ai loro luoghi di origine, annunciavano il messaggio di liberazione dell'Evangelo.

V. ***Documenti dal 1944 ad oggi conservati presso l'Archivio del Consiglio Generale delle Assemblee di Dio in Italia.***

I documenti in archivio, sono suddivisi:

a) Una raccolta di documenti riguardanti tutte le fasi per ottenere il riconoscimento giuridico dell'Ente;

b) Raccolta dei documenti delle sessione del Consiglio Generale delle Chiese;

c) Raccolta dei documenti delle varie Assemblee Generali;

d) Raccolta dei documenti dei Convegni Pastorali;

e) Raccolta dei documenti riguardanti il patrimonio dell'Ente;

f) Raccolta della corrispondenza generale interna;

g) Raccolta della documentazione riguardante la Commissione per l'Intesa;

h) Raccolta dei documenti riguardanti i rapporti con la Federazione della Chiese Evangeliche in Italia ed altre chiese nazionali ed estere;

i) Raccolta dei documenti riguardanti i rapporti con le « Assemblies of God » - USA, Chiesa Cristiana del Nord America, Chiesa Pentecostale Italiana del Canada, Chiese Cristiane Italiane in Nord Europa;

l) Raccolta della documentazione del Servizio Evangelico di Assistenza Sociale (SEAS);

m) Raccolta dei documenti del Servizio Stampa Audiovisivi Radio-TV.

FRANCESCO TOPPI

Comunità anglicane in Sicilia nella prima metà dell'Ottocento

Nel 1806, quando i francesi avevano occupato Napoli e la corte borbonica – come nel 1798 – si era rifugiata in Sicilia sotto la protezione inglese, nell'isola erano arrivati i soldati dell'Armata Britannica (circa 20. 000 nel 1811) presto seguiti da un folto drappello di mercanti inglesi [1]: arrivati, i primi, nell'ambito dell'alleanza anglo-borbonica con il compito di difendere la Sicilia e tentare di riconquistare Napoli e sospinti, i secondi, dalla congiuntura economica determinata dal Blocco Continentale che Napoleone nel 1806 aveva attuato per chiudere l'Europa alle merci inglesi [2].

L'arrivo di un così consistente contingente militare inglese era un fatto certamente nuovo nella storia siciliana, mentre la presenza di mercanti inglesi in Sicilia era stata più o meno continua durante l'età moderna, sebbene sempre limitata a poche unità (circa una dozzina in tutta l'isola alla fine del Settecento). La congiuntura napoleonica proiettava in una diversa luce la funzione della Sicilia, insieme a Malta, alla Sardegna e ad altre isole, una delle poche aree mediterranee aperte al commercio inglese. Alla ricerca di nuovi sbocchi per i loro manufatti, molti mercanti inglesi si erano insediati sopratutto a Malta e in Sicilia. Più di 60 ditte inglesi operavano a Malta nel periodo del Blocco continentale e in Sicilia, durante il « decennio inglese » (1806-1815), si contavano oltre 40 case mercantili inglesi a Messina e poco meno di 20 a Palermo [3]. Oltre che a Palermo, sede della corte e del governo, e a Messina per le agevolazioni del porto franco, altri

---

[1] G. Bianco, *La Sicilia durante l'occupazione inglese (1806-1815)*, Palermo 1902; J. Rosselli, *Lord William Bentinck and the British Occupation of Sicily 1811-1814*, Cambridge 1956.

[2] Sugli effetti del Blocco Continentale cfr. F. Crouzet, *L'Empire britannique et le Blocus continental (1806-1813)*, Paris 1958.

[3] M. D'Angelo, *Mercanti inglesi in Sicilia 1806-1815*, Milano 1988; Id., *Mercanti inglesi a Malta 1800-1825*, Milano 1990.

mercanti si erano stabiliti anche nell'area tra Marsala e Mazara, sulla scia dei Woodhouse che dalla fine del Settecento commercializzavano il vino marsala [4].

Tale presenza di soldati e di mercanti inglesi, in buona parte anglicani, costituiva sia in Sicilia e ancora più a Malta una novità anche sotto l'aspetto religioso. e per le due isole mediterranee il loro arrivo significava il primo grande impatto con il mondo protestante. Al di là dei problemi religiosi connessi all'innesto di colonie protestanti in due realtà cattoliche, per queste comunità straniere si ponevano anche problemi logistici.

Fino all'inizio del secolo per i pochi inglesi presenti in Sicilia non si era posto il problema né del luogo né dei ministri di culto. Ma nel periodo napoleonico questi problemi erano divenuti molto evidenti e immediati. A Malta i cappellani militari fornivano assistenza religiosa non solo alle truppe, ma anche alla folta comunità civile (mercanti, funzionari, ecc.) nella cappella che era stata allestita all'interno del Palazzo del Gran Maestro, sede ora del governo [5]. Anche in Sicilia, nel « decennio », sia i soldati che i mercanti inglesi ricevevano assistenza religiosa da parte dei cappellani militari, spesso chiamati a celebrare matrimoni, battesimi e funerali dei mercanti e delle loro famiglie. Qui le funzioni si svolgevano nelle sedi del Quartier Generale delle truppe britanniche e, limitatamente a Palermo, anche nella residenza dei diplomatici inglesi [6].

All'inizio dell'Ottocento nelle due isole si era perciò svolta una intensa attività di diffusione evangelica. Sicilia e Malta, oltre che basi per profitti commerciali (nel 1808 Malta riceveva il 45% delle esportazioni inglesi nel Mediterraneo), si erano rivelate anche ottime basi per l'attività di evangelizzazione svolta dalla « British & Foreign Bible Society » di Londra. Tra il 1809 e il 1816 oltre 800 Bibbie e 15. 000 Nuovi Testamenti erano stati diffusi nel Mediterraneo attraverso Malta [7].

È da notare che alla fine del periodo napoleonico, Malta era stata formalmente riconosciuta come possedimento della Gran Bretagna (1815), mentre la Sicilia era tornata al dominio borbonico. Per quest'ultima tuttavia la fine del « decennio inglese » non aveva interrotto la presenza commerciale inglese. Con il ritorno della pace, quei mercanti lasciavano in gran numero Malta per tornare nei loro precedenti luoghi di residenza e le truppe vi restavano per rafforzare la potenza inglese nel Mediterraneo.

---

[4] Cfr. R. TREVELYAN, *Principi sotto il vulcano*, Milano 1977.

[5] Cfr. A. BIGELOW, *Travels in Malta and Sicily with Sketches of Gibraltar in 1827*, Boston 1831; A. BONNICI, *Thirty years to build a Protestant Church*, in « Melita Historica » (1973), pp. 183-191.

[6] *The Church of the Holy Cross in Palermo*, Palermo 1974, p. 7.

[7] G. BROWNE, *The History of the British and Foreign Bible Society from its institution to the close of its Jubilee in 1854*, London 1859; W. CANTON, *The History of the British and Foreign Bible Society*, London 1904-10, p. 140.

Viceversa i soldati inglesi lasciavano la Sicilia e i mercanti, avendo « scoperto » le potenzialità commerciali dell'isola come mercato di sbocco per i loro manufatti e come fonte di rifornimento di materie prime per le loro industrie, vi restavano e, anzi, aumentavano progressivamente [8].

Ma in Sicilia la partenza delle truppe comportava anche la partenza dei cappellani militari che fino ad allora avevano garantito assistenza religiosa anche alla comunità mercantile, così come il ritorno a Napoli dell'ambasciatore inglese presso la corte borbonica a Palermo faceva venir meno la disponibilità della sua residenza come luogo di culto [9]. I mercanti inglesi, con le loro famiglie e i loro dipendenti, costituivano la comunità più consistente tra quelle straniere in Sicilia, sicché, dopo la partenza dei cappellani militari, potevano avere solo sporadicamente l'assistenza religiosa e da ministri di culto in visita nell'isola o in servizio su qualche imbarcazione della Royal Navy che attraccava nei porti siciliani [10].

In quel periodo, a differenza dei loro connazionali di Napoli o di Malta, più che il problema del luogo di culto gli inglesi di Sicilia dovevano affrontare piuttosto quello dei ministri di culto.

Il governo inglese, accogliendo la richiesta dei numerosi mercanti che dal 1800 si eranostabiliti nell'isola, aveva inviato a Malta già dal 1809 un cappellano con il compito specifico di assistere la comunità civile inglese, ma era rimasto insoluto e lo sarà per molto tempo il problema di un idoneo luogo di culto [11]. Ancora dopo quattro decenni di dominazione inglese, infatti, il governo inglese, non tanto per motivi finanziari, quanto piuttosto per evitare di suscitare reazioni negative tra la cattolicissima popolazione, rinviava ogni progetto per edificarvi una chiesa anglicana e teneva sempre ben presente che essa si era ribellata nel 1798 ai francesi quando questi, dopo aver posto fine ai 268 anni del governo dei Cavalieri dell'Ordine di San Giovanni, avevano cominciato a non rispettare i sentimenti religiosi dei maltesi depredandone le chiese [12]. Per quasi 40 anni gli inglesi di Malta (circa 4. 000 persone) assistevano alle funzioni

---

[8] R. BATTAGLIA, *Sicilia e Gran Bretagna. Le relazioni commerciali dalla Restaurazione all'Unità,* Milano 1983.

[9] *The Church of the Holy Cross* cit., p. 7.

[10] Ivi.

[11] Il primo cappellano, con uno stipendio di 300 sterline l'anno, era il rev. Francis Laing; cfr. CO 159/3, Londra 31 maggio 1809. Dal 1811 al 1814 il rev. Laing era anche segretario del governo di Malta.

[12] Sul primo periodo della dominazione inglese a Malta cfr. A. V. LAFERLA, *British Malta*; W. HARDMAN, *A History of Malta.* Sui rapporti tra cattolici e protestanti cfr. A. KOSTER, *Prelates and politicians in Malta,* Assen 1984; J. BEZZINA, *Religion and Politics in a Crown Colony 1798-1864,* Malta 1988.

religiose nella cappella allestita in un locale (in precedenza adibito a stalla o cucina) all'interno del Palazzo del Gran Maestro, divenuto residenza del Governatore inglese, e dal 1819 anche in un'altra cappella ricavata in un magazzino dell'Arsenale. Soluzioni entrambe precarie e provvisorie, che rispondevano alla linea politica del governo inglese di non interferire nei sentimenti della maggioranza cattolica [13].

Anche a Napoli, sia pure in un contesto politico e istituzionale diverso, la comunità inglese, costituita dai mercanti che vi erano ritornati all'inizio della Restaurazione e soprattutto dai numerosi visitatori che, attratti dal clima e dalla moda del tempo, trascorrevano lunghi periodi nella capitale borbonica, non poteva disporre di opportuni luoghi di culto. A causa delle restrizioni imposte dal governo borbonico in materia religiosa in uno Stato dove la religione cattolica era l'unica ammessa, gli inglesi (circa 700 nel 1839), come gli altri protestanti di Napoli, potevano riunirsi solo nella residenza del loro ambasciatore e, poi, anche del console a Palazzo Bisignano, che godevano di immunità diplomatica ma erano insufficienti ad accogliere tutta la comunità [14].

In Sicilia il problema, pur nello stesso contesto istituzionale di Napoli, era diverso. Rispetto a quella di Napoli, le comunità anglicane di Palermo e di Messina erano meno numerose e, quindi, avvertivano meno il problema del luogo di culto e molto più quello dei ministri di culto. Questa assenza o meglio la discontinua presenza di ministri di culto non era avvertita solo per la consueta celebrazione del rito domenicale, ma anche per le funzioni religiose che scandivano i momenti lieti e i momenti tristi della comunità.

La presenza dei ministri di culto era particolarmente importante soprattutto per poter celebrare i matrimoni che frequentemente interessavano le comunità mercantili inglesi di Messina e di Palermo. Talvolta gli inglesi residenti in Sicilia dovevano recarsi a Napoli e, più spesso, a Malta, rimasta sotto il dominio britannico, e qui celebravano le loro nozze davanti ai cappellani inglesi nel Palazzo del Governatore. Si può a tal proposito ricordare la vicenda di Edmund Taunton, un mercante inglese di Palermo, e di Sarah Prior, sorella di un altro mercante inglese residente nella stessa città, che il 16 aprile 1817 si erano uniti in matrimonio a Palermo in casa della sposa alla presenza qualificata di ben otto testimoni [15]. Ma alcuni mesi dopo, essendo sorti dei dubbi sulla lega-

---

[13] A. BONNICI, cit.; A. BIGELOW, cit.

[14] Per le vicende degli inglesi di Napoli cfr. B. DAWES, *La comunità inglese a Napoli nell'800 e le sue istituzioni*, Napoli 1989; D. DENTE, *Comunità e scuole protestanti in Campania nel secolo XIX e la tradizione scolastica valdese*, Napoli 1977.

[15] Per questo matrimonio cfr. GL, Ms. 10926/1. Edmund Taunton era originario di Southampton, mentre Sarah Prior proveniva dalla parrocchia di Christ Church, Spitalfield, Middlesex. Oltre al mercante Samuel Prior, fratello della sposa, testimoni del matrimonio cele-

lità del loro matrimonio, i due partivano per Malta dove il 19 novembre 1817 celebravano di nuovo e in modo valido le loro nozze [16].

Anche per Messina si possono citare altri esempi che dimostrano come questo problema fosse molto avvertito in tutta la prima metà dell'Ottocento. Oltre a quello di George Charles Oates e Julia Mathey [17], si può ricordare il matrimonio di Henry John Ross e Mary Ann Fischer come esempio non solo dei legami che si stringevano tra esponenti della colonia mercantile inglese di Messina, ma anche della necessità per gli inglesi di Sicilia di andare a Malta ancora negli anni Quaranta per poter celebrare validamente le nozze. Questo matrimonio riassume forse più di altri la diversa situazione tra il « decennio inglese » e l'età della Restaurazione. Nel 1814 Henry William Ross ed Elizabeth Fischer (i genitori dello sposo) avevano potuto celebrare le loro nozze a Messina con la benedizione del rev. J. G. Carsellis, « chaplain to the forces » [18]: nel 1844 il loro figlio Henry John Ross doveva invece andare a Malta per sposare validamente Mary Ann Fischer [19].

Lo stesso problema si poneva per i battesimi impartiti spesso solo in coincidenza con la presenza occasionale di cappellani nell'isola. Ad esempio, i dodici figli di Joseph Whitaker e Eliza Sophia Sanderson (che si erano sposati a Napoli il 18 marzo 1837) erano stati battezzati tra il 1839 e il 1860 da undici diversi cappellani e in particolare i

---

brato a Palermo erano il viceconsole Joseph Walsh, il medico John B. Weber, l'avvocato Bryant Barrett e i mercanti James Chabot, George Wood, H.F. Brandt e J.J. Turner.

[16] Per il secondo matrimonio cfr. Ms. 1470, *Transcript by Edward Ambrose Hardy, Archdeacon of Malta, of registers of civil and military marriages solemnized by Anglican, Wesleyan and Presbyterian ministers in Malta 1801-92.*

[17] Il matrimonio veniva celebrato a Malta il 19 maggio 1841 (LP, Ms. 14790). George Charles Oates, figlio di George Oates e di Harriette Rhodes, era nato (forse a Messina) il 10 gennaio 1817 ed era stato battezzato a Napoli il 4 gennaio 1820 (GL, Ms. 10926/1). Morì a Messina il 23 settembre 1897; FO 653/16. Julia Mathey, nata nel 1821, era figlia di Alphonso Mathey e sorella di John James Mathey. Morì a Messina il 1° marzo 1859; FO 653/16. I Mathey, imparentati con John James (1734-1829), un mercante inglese residente a Napoli fino al 1804 e poi a Messina, provenivano da Croydon nel Surrey.

[18] Cfr. GL, Ms. 10926/1. Testimoni del matrimonio, celebrato il 15 gennaio 1814, erano Maximilian e John Anthony Fischer, rispettivamente padre e fratello della sposa. Ross era uno dei soci della ditta Ross Brothers & C. La famiglia Fischer, di antica origine svizzera, proveniva da Leeds.

[19] Il matrimonio venne celebrato a Malta il 3 settembre 1844; LP, Ms. 1470. Henry John Ross, nato a Messina nel 1816, era un mercante come il padre. Morì a Messina nel 1878 a 62 anni (FO 653/14, 15 febbraio 1878).

primi tre battesimi erano stati celebrati da ministri non residenti stabilmente a Palermo, uno dei quali era il cappellano della « Ganges » della Royal Navy [20].

Anche alla luce di questi ed altri esempi, si possono forse capire meglio le continue richieste delle comunità inglesi di Sicilia al loro governo perché contribuisse finanziariamente a garantire la presenza stabile di un ministro anglicano, un problema peraltro sempre aperto tra la Restaurazione e l'Unità. La possibilità di avere un apposito luogo di culto si scontrava così, oltre che con l'insormontabile ostacolo delle restrizioni imposte dal governo borbonico, con le limitate disponibilità finanziarie delle singole congregazioni: dal 1826, in base a un Atto del Parlamento inglese (6 Geo. IV Chap. 87), le comunità all'estero potevano ottenere un contributo pari al 50% della somma necessaria per il mantenimento di un cappellano, a condizione che l'altra metà fosse versata dalla congregazione.

Gli inglesi di Palermo nel 1826 avevano deciso di aprire una sottoscrizione per mantenere un ministro di culto a loro parziale carico. Alcuni di loro, insieme al console Frederick Lindeman, si erano assunti l'onere finanziario di 110 sterline per contribuire al mantenimento di un « Clergyman » e per le spese del culto [21]. e perciò chiedevano al loro governo altre 110 sterline l'anno, sollecitando la nomina del rev. Christopher Neville « who is strongly recommanded by His Grace the Bishop of London » come « chaplain to the British Protestant residing in this city » [22].

Ma tale richiesta di Palermo non ebbe seguito a Londra. Neanche la comunità di inglese di Napoli, anche se molto più numerosa, riceveva aiuti finanziari dal governo inglese e solo a partire dal 1830 Londra si era assunto l'onere di contribuire per metà al mantenimento di un cappellano, il rev. Henry Bennet [23].

---

[20] Il primogenito dei Whitaker, Benjamin Ingham, nato a Palermo il 16 agosto 1838, era stato battezzato dal rev. Manning il 4 aprile 1839; Alexandrina Mary, nata il 31 marzo 1840, dal rev. George E. Bruxner il 20 aprile di quell'anno; e William Ingham, nato il 20 luglio 1841, dal rev. George Ross-Lwin della nave « Ganges » il 7 agosto successivo. gli altri nove figli, nati tra il 1842 e il 1860, venivano battezzati dai cappellani residenti a Palermo. Cfr. R. S. WHITAKER, *Whitaker of Hesley and Palermo*, London 1907.

[21] Alla sottoscrizione di 110 sterline partecipavano Joseph Bentley, Charles Blackith, John Dobree, Horner & Ponza, Benjamin Ingham & C., Charles Oates, Prior Turner & Thomas, Edmund Taunton & C., George Wood & C., il console Frederick Lindeman (tutti con 10 sterline) insieme al console statunitense Benjamin Gardner e a John Roth (con 5 sterline). Fiduciari del fondo erano Edmund Taunton e George Wood. FO 70/117, Palermo 11 ottobre 1826, 5 gennaio e 1 febbraio 1827.

[22] FO 70:117, Palermo 1 febbraio 1827. Il rev. Neville proveniva dal vicariato di Hinham a Hertford (Hertfordshire).

[23] Per la nomina del rev. Bennett: FO 70/126, Londra 14 agosto 1830. Cfr. anche B. DAWES, cit.

Le comunità siciliane avevano comunque rinnovato analoghe richieste negli anni Quaranta in connessione con la fase di ripresa della propaganda anglicana nel Mediterraneo che aveva portato alla costituzione della diocesi di Gibilterra con giurisdizione su tutte le comunità anglicane nel Mediterraneo [24].

In quel periodo a Malta gli inglesi erano riusciti ad edificare, grazie soprattutto al contributo finanziario della regina Adelaide, vedova di William IV, una chiesa anglicana, la Collegiate Anglican Church of St. Paul [25], mentre a Napoli la comunità inglese, fallito il tentativo di dare avvio alla costruzione di una chiesa, viveva un momento critico per il dissidio con il console Gallwey e con il governo inglese, entrambi contrari all'affitto di Palazzo Bisignano [26].

Nello stesso tempo, anche in Sicilia, come in altre aree del Mediterraneo, le comunità anglicane avevano conosciuto una fase di riorganizzazione interna [27]. Dal 1840 si registrava una presenza più continua di ministri di culto sostenuti esclusivamente dalle sottoscrizioni locali e appunto, nel quadro di questa più positiva fase, nel 1842 le comunità anglicane di Messina e di Palermo tornavano a chiedere al governo inglese il 50% delle spese di mantenimento di un ministro di culto, così come previsto dal 1826.

Sottolineando le loro difficoltà, gli inglesi di Messina insieme al console Barker ricordavano nella loro petizione del 1842 che, a causa dei loro limitati mezzi, non avevano mai potuto assicurarsi « the services of a resident Minister of the Church of England » e che, quindi, per circa 25 anni erano stati « privi del conforto spirituale, dell'istruzione religiosa e dell'amministrazione dei sacramenti ». Dal 1840 però una sottoscrizione aperta tra 24 mercanti inglesi e tra gli stranieri in visita nella città dello Stretto a favore della British Episcopal Church aveva consentito di raccogliere una somma sufficiente per il mantenimento di un cappellano e per l'affitto di un locale adibito a cappella nella residenza del cappellano [28]. Dopo numerosi tentativi, difatti gli in-

[24] Nel 1842 la Church of Holy Trinity di Gibilterra venne elevata al grado di cattedrale e al vescovo George Tomlison vennero affidate le comunità anglicane nel Mediterraneo. Cfr. R. G. KIRKPATRICK, *St. Paul's Anglican Pro-Cathedral*, Malta 1988.

[25] A. BONNICI, cit.; R. G. KIRKPATRICK, cit.; M. M. EDWARDS, *The Queen's Church*, in « Scientia » , 1962, pp. 161-167.

[26] B. DAWES, cit.; D. DENTE, cit.

[27] Sulla ripresa della propaganda anglicana nel Mediterraneo cfr. G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Milano 1988, p. 205.

[28] I 24 mercanti erano: William Abbott, William W. Barker (console), Thomas Child, Cailler, W. Falkenburg, Fischer, L. Goodall, Hamnett, Hopkins, Lowell, Matthey, Morrison, Nicholls, Edward Oates, Poppleton, Parker, Preece, William R. Rynd, Rew, William Sanderson, Robert Sanderson, Thomas Sanderson (tesoriere), Senhouse, Joseph Smithson, Sutcliff. Tra i sette viaggiatori arrivati a Messina in quell'anno vi erano anche William Temple e Mr. Kennedy, rispettivamente ministro plenipotenziario e segretario della legazione inglese a Napoli, e Mr.

glesi di Messina erano riusciti ad assicurarsi per due anni « la temporanea residenza » del rev. Lambert Blackwell Larking raccogliendo una somma sufficiente per il suo stipendio e per la cappella [29]. Per questo nel 1842, approssimandosi la partenza del rev. Larking, avevano rinnovato la richiesta al governo per il necessario sostegno finanziario onde evitare di restare privi di assistenza religiosa, cosa che – come scrivevano – temevano « con dolore per essi stessi e ancor più con terrore per i loro figli » [30].

Una richiesta simile nello stesso anno aveva avanzato la comunità anglicana di Palermo, che dal 1840 si era assicurata la presenza temporanea di ministri di culto attraverso una sottoscrizione [31]. Il console Goodwin riferiva, in particolare, che in questa città, dal 1 luglio 1840 al 30 aprile 1842 (con l'eccezione di 4 mesi), il servizio divino

Vallette, (probabilmente Louis Vallette, il pastore della comunità franco-tedesca di Napoli) che donava una cospicua somma raccolta da numerose persone. Cfr. FO 70/183 *Detailed Statement of Sums actually received from the British Residents and various visitors, by the Treasurer and Trustees of the British Episcopal Church establishment at Messina between the 1st of January 1840 and the 31st December 1840, towards the support of the establishment during that year.*

[29] FO 70/183, Messina 21 marzo 1842. In particolare, dai prospetti preparati dal tesoriere Thomas J. Sanderson, risulta che nel 1840 le 155 sterline, raccolte tra i residenti (118 sterline) e tra i visitatori (37), erano servite per lo stipendio del cappellano (90 sterline), per l'affitto di « Room appropriate for performance of Divine Worship in the Chaplain' s House » (20 sterline), per spese occasionali (28), per il cimitero (13), con un avanzo di 3 sterline. Le 166 sterline del 1841 (130 dai residenti, 32 dai visitatori e 3 in cassa) erano state impiegate solo per lo stipendio (90 sterline) e per la cappella (20) con un avanzo di 56 sterline.

[30] FO 70/183, Messina 21 marzo 1842. Il contributo richiesto per il periodo & luglio 1842 - 30 giugno 1844 era di 125 sterline l'anno: un'altra somma quasi uguale (120 sterline) sarebbe stata pagata dai mercanti di Messina.

[31] FO 70/183, Palermo 8 maggio 1842, *Detailed statement of Sums actually received from the British Residents by the Treasurer and Trustees of the British Episcopal church establishment at Palermo between the 1st of July 1840 and the 30th June 1841, towards the support of the establishment during that year.* Le 154 sterline raccolte tra il 1 luglio 1840 e il 30 giugno 1841 erano state spese per lo stipendio del cappellano (144) e per l'acquisto del pulpito (10), mentre le 87 sterline raccolte tra il 1 novembre 1841 e il 30 aprile 1842 erano servite per il cappellano (75) e per spese varie (acquisto di una cotta, sei Prayer Books, ecc.) con un avanzo di 6 sterline. Più di un terzo di questa somma proveniva dai contributi della famiglia Ingham-Whitaker (33 sterline) e di George Wood (22). Gli altri inglesi erano Mark Seager (11), Edward B. Thomas (10), William Dickinson (8), il console John Goodwin (8), James Rose (8), Robert Brown (5), O.E. Frank (5), David Murdock (5) e Hugh Thurburn (5). Tra i sottoscrittori vi erano anche gli americani C. Gardner (14), Edward Gardner, figlio adottivo di Benjamin che era stato console degli Stati Uniti fino al 1837 (44), e John M. Marston, console dal 1837 al 1850 (9).

era stato celebrato nel consolato di Palermo prima dal rev. William Jeans, B. A. , e poi dal rev. W. F. Holt, A. M. [32].

D'altra parte nel 1842 il Foreign Office riceveva non solo richieste di aiuti finanziari dalla Sicilia, ma anche domande di ministri anglicani aspiranti a ricoprire il ruolo di cappellano nell'isola: ad esempio il rev. Charles Gregory, A. M. , di Sandford, Crediton (Devon) e il rev. Alfred E. Davies, Shalbourn Vicarage, Hungerford (Berkshire), entrambi interessati alla British Chapel di Palermo [33].

Ma sia Messina che Palermo, così come gli aspiranti cappellani, avevano ricevuto risposta negativa da Londra. Alla base di tale decisione vi erano forse motivazioni legate alla tenue consistenza numerica delle due comunità, ma non erano probabilmente estranee le ripercussioni del conflitto interno che nel periodo precedente si era aperto a Napoli tra la congregazione e il console, contrario come il governo all'esoso affitto di un palazzo privato come sede della British Chapel [34].

Secondo le autorità londinesi la comunità di Palermo non era tanto folta da giustificare il contributo del Foreign Office. In realtà, osservava Robert Baird intorno al 1845, « il numero degli inglesi lì non è paragonabile a quello di Napoli »: tuttavia, « ve ne sono, comunque, abbastanza da rendere desiderabile, ed anche importante, avere un pastore inglese lì » [35].

In quel periodo la comunità anglicana di Palermo, costituita da più di una cinquantina di persone (una dozzina di mercanti inglesi con le loro famiglie, i loro collaboratori e dipendenti) assisteva al servizio divino nel grande salone dipinto di Palazzo Lampedusa alla Marina, in via Butera, dove dal 1834 risiedeva il console John Goodwin [36]. Per poter fare assistere la congregazione al servizio divino celebrato « di quando in quando » [37], il console aveva infatti trasformato quello che era il suo salotto da ricevimento in un luogo di culto e, date le poche risorse della cappella, aveva spesso « preso in prestito il vassoio della comunione dalle chiese cattoliche » [38].

Quella inglese era la più consistente tra le colonie mercantili estere di Palermo: negli anni Quaranta vi erano 6 ditte inglesi, 2 francesi, 2 statunitensi. Anche sotto

---

[32] FO 70/183, Palermo 8 maggio 1842.

[33] FO 70/183, Londra 16 e 31 maggio 1842.

[34] B. DAWES, cit.

[35] R. BAIRD, cit. p. 271.

[36] *The Church of the Holy Cross*, cit., p. 7. John Goodwin ricoprì la carica di console generale in Sicilia dal 1834 al 1866. Un suo rapporto sulla Sicilia dal titolo *The Progress of the two Sicilies under the Spanish Boubons (1734-1840)* venne pubblicato nel 1842 sul « Journal of the Royal Statistical Society » .

[37] R. BAIRD, cit., p. 270.

[38] FO 70/183, Palermo 8 maggio 1842.

l'aspetto religioso, così come nella sfera commerciale, la comunità inglese rivestiva un ruolo centrale verso altre comunità straniere: alle sottoscrizioni per la cappella anglicana partecipavano anche gli americani C. Gardner, Edward Gardner, figlio adottivo di Benjamin Gardner, console degli Stati Uniti fino al 1837, e John M. Marston, console dal 1837 al 1850 [39].

Anche a Messina partecipavano alla sottoscrizione per il culto anglicano alcuni mercanti di altre nazionalità e sicuramente non anglicani. Si trattava, in particolare, dell'americano John Larkin Payson, console degli Stati Uniti, del tedesco Wilhelm Jaeger, console di Prussia, e dello svizzero Peter Victor Gonzenbach, console della Confederazione Elvetica [40].

Quella anglicana era la più numerosa tra le comunità protestanti esistenti in città e si può presumere che svolgesse un ruolo guida verso gli altri gruppi protestanti, meno numerosi e con mezzi ancora più limitati. Almeno fino alla metà degli anni Quaranta si potrebbe supporre una qualche forma di collaborazione e solidarietà tra anglicani e altri protestanti. Nel 1845 Robert Baird riferiva che a Messina vi erano due cappelle protestanti: una per gli inglesi e un'altra per svizzeri, francesi e tedeschi (« or rather for all who understand French ») da poco sorta grazie agli aiuti americani della Foreign Evangelical Society. Qui officiava in francese il rev. Grisinger, originario di Francoforte, « un uomo dallo spirito buono, e molto stimato » [41]. Nel 1845 i tedeschi di Messina costituivano la « Deutsche Kirche », che negli anni seguenti contava « un buon numero di membri effettivi », disponeva di un locale per il culto e attivava anche una scuola elementare [42].

La comunità inglese di Messina era di gran lunga la più numerosa non solo rispetto a quelle di Palermo e di Marsala, ma anche tra quelle straniere della città dello stretto. Nel 1839 erano attive 30 ditte straniere: il nucleo più numeroso era quello inglese con 10 mercanti, seguito da quello tedesco costituito da 5 negozianti. Vi erano poi

[39] A quell'epoca, a Palermo solo qualche altra comunità straniera poteva contare sulla presenza di propri ministri di culto. Era questo il caso della comunità svizzera che negli anni Quaranta poteva contare su Hans Konrad Hirzel che, oltre ad essere titolare di una casa di commercio (la Hirzel & C.), ricopriva la carica di console elvetico ed era pastore del Sacro Vangelo di Zurigo (32). Hans Konrad Hirzel (Zurigo 1805 - Palermo 1895) risiedeva a Palermo dal 1827 e commerciava vari prodotti siciliani tra cui sommacco e noci. Nel 1848 veniva nominato console della Confederazione Elvetica. Dopo la sua morte, questa carica passava al figlio August Hirzel (Palermo 1854 - 1921). Cfr. G. Bonnant - H. Schutz - F. Steffen, *Svizzeri in Italia 1848-1972*, Milano 1972; L. Zichichi, cit., p. 94; R. Trevelyan, cit., p. 422.

[40] Gonzenbach (St. Gallen 1808 - Messina 1885) era console elvetico dal 1840 al 1885.

[41] R. Baird, cit., pp. 270-271.

[42] G. Cerrito, *Appunti sulla diffusione del protestantesimo in Sicilia*, in « Bollettino della Società di Studi Valdesi » 1963, p. 57.

3 svizzeri, 3 danesi, 2 maltesi, 1 americano e 1 olandese, cui si aggiungevano 2 genovesi, un italiano e un toscano [43].

Ad ogni modo, nonostante il mancato sussidio governativo, gli inglesi di Palermo e di Messina continuavano a garantirsi la presenza di ministri di culto con le sottoscrizioni locali. In particolare, tra il 1840 e il 1860, oltre ai già citati William Jeans e W. F. Holt, troviamo presenti a Palermo come cappellani i reverendi John Jenkinson (dal 1843), Thomas Burbridge (1844), Frederick Yelverton 1846), George Rose (1849), Frederick M. Watts (1851), Edwin Giles (1851), Arthur Tidman (1851), S. J. Bowles (1853), W. C. Cleve (1853), Thomas Gough Clay (1856), Charles Wright (1859) [44]. Presenze più o meno continue registriamo anche a Messina. Qui, alla vigilia del 1848, la comunità inglese, nel clima della più generale rivitalizzazione anglicana, aveva conosciuto al proprio interno un periodo esaltante, conseguendo anche qualche successo nell'opera di evangelizzazione a Messina grazie alla presenza del rev. Muller, un missionario che si era formato presso la Società delle Missioni di Basilea [45], e del rev. Blackburn, molto attivo nella diffusione dell'edizione italiana del Common Prayer Book curata dalla Society for Promoting Christian Knowledge [46]. A quest'ultimo riguardo si può ricordare la richiesta, significativa anche perché fatta durante la rivoluzione del 1848, da parte di una persona a Messina « per acquistare un migliaio di Bibbie di Diodati »: richiesta peraltro che si aggiungeva ad altre simili provenienti dall'Italia. Nel giugno del 1848 l'agente della BFBS di Malta, al quale erano state indirizzate queste domande, non mancava di sottolineare che « è degno di nota che queste richieste siano fatte mentre in Italia continuano le ostilità » e mentre « i soldati napoletani presidiano la cittadella di Messina contro gli insorti siciliani » [47].

Alcune centinaia di Bibbie furono allora spedite anche a Palermo, ma queste erano comunque fasi intense, ma di breve durata e la loro eccezionalità è rimarcata dal persistente quadro di difficoltà nel quale si svolgeva in genere l'opera di evangelizza-

---

[43] Cfr. *Stato sommario delle case ed altro di cui si componeva il commercio di Messina*, in *Statistica commerciale di Messina per l'anno 1839*, Messina 1840, p. 10.

[44] Per i cappellani anglicani di Palermo cfr. *The Church of the Holy Cross in Palermo*, cit. pp. 21-22. In particolare, sull'attività di uno di essi, Arthur Clayton Tidman, cfr. A. C. and M. TIDMAN, *In Sicily 1851-1852*, privatly printed by E. E. POPE, Oxford 1927.

[45] Il rev. Muller era stato inviato dalla Società Missionaria di Basilea per molti anni nel Caucaso e in Africa, dove aveva partecipato come cappellano alla sfortunata spedizione lungo il Niger. Cfr. R. BAIRD, cit., p. 270; G. SPINI, cit., p. 203.

[46] Il rev. Blackburn scriveva alla SPCK che a Messina « the Common Prayer Book is exciting both surprise and admiration for the constitution of our Church » ; cfr. G. SPINI, cit., p. 205. Sull'attività della SPCK cfr. anche W.O.B. ALLEN - E. MCCLURE, *Two hundred years. The History of Society for Promoting Christian Knowledge (1698-1898), London 1898.*

[47] W. BROWNE, cit., p. 484; CANTON, cit., vol. 2, p. 254.

zione. Basterebbe a tal fine, ricordare il caso del mercante Richard Poppleton che per oltre venti anni era stato impegnato nell'arduo lavoro di diffusione clandestina della Bibbia. Poppleton, arrivato a Messina intorno al 1810 e qui morto nel 1854, richiedeva continuamente a Londra alla British & Foreign Bible Society poche copie alla volta. I libri, affidati personalmente a capitani di navi inglesi, venivano con molta cautela ritirati clandestinamente dallo stesso Poppleton che riusciva con qualche stratagemma a salire a bordo. Una volta a terra, il mercante cedeva i libri a qualche libraio fidato e disposto ad accettare merce tanto scottante oppure li distribuiva personalmente durante i suoi viaggi di affari per tutta l'isola [48].

Anche altri membri della comunità anglicana di Sicilia si distinguevano per la loro partecipazione attiva alla vita della congregazione: ad esempio Benjamin Ingham, il maggiore mercante-imprenditore inglese nell'isola. Mary Tidman, moglie del rev. Arthur Clayton Tidman, cappellano a Palermo tra l'ottobre del 1851 e la prima metà del 1852, definiva il ricchissimo Ingham come « very stout Protestant » per il suo grande attaccamento alla Chiesa, ben attestato dalla sua offerta di 30 sterline l'anno e dal dono di un piatto d'argento per la comunione. Ingham, a causa della malferma salute del rev. Tidman, si era inoltre offerto volontariamente di tenere il sermone (« to read the lessons ») [49].

Il problema della presenza stabile di un ministro di culto resterà aperto a Messina per molti anni. Nel settembre del 1852, in una riunione tenuta nella « British Chapel » e presieduta dall'ottuagenario console William Wilton Barker, i residenti inglesi decidevano di rivolgere a Londra una formale richiesta perché venisse istituito « a permanent Divine Service according to the Rites of the Church of England » e fosse nominato un cappellano stabilmente residente in città. In più la comunità anglicana, che per alcuni mesi era rimasta senza cappellano, raccomandava la nomina del rev. Henry Francis

[48] Sui contatti di Poppleton con la BFBS cfr. G. SPINI, *Le Società Bibliche e l'Italia del Risorgimento*, in « Protestantesimo » 1971, p. 12. Richard Poppleton, figlio di Thomas Poppleton e di Ester Broderick, era nato a Boston (Lincolnshire) nel 1790. A Messina aveva sposato nel 1831 la baronessa Maria Rosa Marino. Morì durante un'epidemia di colera il 31 agosto 1854. Cfr. ASM, *Tribunale di Commercio, Atti matrimoniali* 1831; ASM, *Stato Civile, Morti*, 1854. A Messina risiedeva anche il fratello Thomas Poppleton (1799-?), che sposava prima Giuseppa Marini e poi Caterina Micali. I suoi figli (Teresa, Tommaso, Giovan Tommaso, Giorgio Mattia, Federico, Giulia) venivano battezzati secondo il rito cattolico. Cfr. ASM, *Stato Civile, Nascite* 1831-1854.

[49] A. C. TIDMAN, cit., p. 21.

Swan della Diocesi di Lincoln, arrivato in città da alcuni mesi, ben accetto alla congregazione e disponibile ad assisterla [50].

In quell'anno, secondo le valutazioni del console Barker, nel 1852 la comunità inglese di Messina era costituita da circa 150 inglesi residenti stabilmente in città e da altrettanti di passaggio o dimoranti solo per brevi periodi, ai quali andavano aggiunti anche circa 1. 300 marinai che ogni anno sbarcavano in porto [51]. Qualche mese dopo però, rispondendo ad una specifica richiesta da Londra, il console precisava che, su 82 protestanti inglesi residenti in città, i frequentanti erano circa 30 e che, aggiungendo « Children and Servants », la congregazione comprendeva in media 50-55 persone [52]. In realtà, il prospetto finanziario della British Chapel indicava che quell'anno i 25 sottoscrittori con le loro famiglie occupavano da soli 66 posti [53].

In ogni caso, a Londra il numero degli anglicani di Messina sembrava troppo ristretto per concedere un contributo finanziario e la risposta di Lord Russell dal Foreign Office non lasciava speranze: « Considerando la esiguità della British Congregation a Messina e considerando quante Congregazioni vi sono in Inghilterra con più membri, ma senza clero, io non mi sento giustificato a raccomandare la concessione di pubblico denaro per questo scopo » [54].

A quell'epoca la comunità anglicana messinese si riuniva ogni domenica alle ore 11 nella « British Chapel », che il console George Dennis nel 1864 descriveva come un

---

50 FO 70/261, Messina 14 settembre 1852. Oltre che dal console la richiesta era firmata da William Aveline, Francis W. Barker, Robert C. Barker, Henry Bryant Barrett, Thomas Child, Alex Davidson, cap. Richard K. Drew, F. Ellis, W. Falkenburg, L. Goodall, Francis Matthey, Charles D. Oates, Edward Oates, George C. Oates, John F. Oldham, William Rickards, John J. Rowlett, William R. Rynd, William Sanderson, Robert Sanderson, William Smith, Joseph Smithson. Anche il vescovo di Gibilterra, conoscendo bene le difficoltà della Congregazione di Messina, raccomandava la nomina del rev. Swan. Questi era ancora a Messina nel 1856. FO 70/261, Gibilterra 16 novembre 1852; FO 70/286, Messina 24 giugno 1856.

51 FO 70/261, Messina 14 settembre 1852, *Statement of the number of resident at Messina including families, number of travellers and British seamen that annually resort to Messina.*

52 FO 70/261, Londra 11 novembre 1852; Messina 4 e 13 dicembre 1852.

53 FO 70/261, *Statement of money received for account of the British Chaplaicy at Messina for the year 1852.* La somma raccolta ammontava a 88 sterline. I sottoscrittori erano: William O. Aveline, il console William W. Barker, Francis W. Barker, Robert c; Barker, Henry Bryant Barrett,John Anthony Fischer, Alphonso Matthey, John J. Matthey, Edward Oates, George C. Oates, Henry Rew, William Rickards, William R. Rynd, Frederick Rynd, William Sanderson, Robert Sanderson, Thomas Sanderson, William Smith, Samuel Smith, Joseph Smithson.

54 FO 70/266, Londra 8 febbraio 1853, Lord Russel a Barker.

locale isolato preparato per questo scopo e situato lungo la Marina (« a room set apart for the purpose ») [55].

Non molto diversa nello stesso periodo la situazione di Palermo, dove la cappella seguiva le esigenze fisiche del console Goodwin che, a causa dell'infermità alle gambe che non gli consentiva di salire più le scale di Palazzo Lampedusa, si era trasferito a Palazzo Campofranco, in Piazza Croce dei Vespri. In questa nuova sede, più consona alle esigenze del console, la comunità anglicana si riuniva nella sala da ballo dove un paganissimo Trionfo di Venere dipinto sul soffitto appariva certo poco consono alla celebrazione di riti religiosi [56].

D'altronde, alla fine della dominazione borbonica, gli inglesi di Napoli e di Sicilia continuavano a riunirsi o nelle sedi consolari o in locali adattati al culto: la rigida politica del governo napoletano aveva bloccato l'aspirazione degli inglesi di Napoli a realizzare un loro tempio, mentre le difficoltà finanziarie interne avevano condizionato la vita delle comunità di Sicilia.

Con l'Unità si apriva però una nuova fase. Nella nuova realtà politica le comunità protestanti già presenti nel periodo borbonico si riorganizzavano e riuscivano a realizzare quei progetti edilizi che erano state costrette ad accantonare per lungo tempo. Espressione evidente del nuovo clima politico erano le due chiese anglicane edificate a Napoli nel 1865 e a Palermo nel 1875 [57], mentre a Messina la nascita del 1865 della congregazione anglicana di lingua italiana ad opera di due ex-missionari cattolici, J. J. Vernier e G. Scuderi, sintetizzava i mutamenti e la crescita che la presenza inglese aveva realizzato in oltre mezzo secolo di attività [58].

MICHELA D'ANGELO

---

[55] G. Dennis, *A Handbook for travellers in Sicily*, London 1864.

[56] *The Church of the Holy Cross in Palermo*, p. 7.

[57] Cfr. G. Cerrito, cit., pp. 57-58. La chiesa anglicana di Palermo veniva edificata grazie alla donazione di Joseph Whitaker (1802-1884) e di Benjamin Ingham jr. (1810-1872), nipoti-soci ed eredi di Benjamin Ingham (1784-1861), il più ricco mercante-imprenditore inglese in Sicilia; cfr. *The Church of the Holy Cross in Palermo*, pp. 8-10.

[58] Cfr. G. Cerrito, cit., p. 57.

Lo stato degli studi sui parroci e le parrocchie cattoliche tra Otto e Novecento

Fino ad anni relativamente recenti, la storiografia sul mondo cattolico ha privilegiato l'analisi socio-politica, avviando e portando a termine molti lavori su quello che viene complessivamente definito il movimento cattolico, nelle sue componenti prima essenzialmente sociali (le varie attività più o meno assistenziali) poi politiche (il formarsi di un movimento e di una cultura tendente a far nascere un'organizzazione di carattere politico).

Tale crescita ha permesso la preparazione, nel corso degli anni settanta, di un *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980),* pubblicato dall'editore Marietti tra il 1981 e il 1984. Al di là dei limiti, propri di tutte le imprese analoghe, che in esso si possono riscontrare, vi è intanto il dato positivo della sua esistenza. Evidentemente, chi lo ha progettato pensava che le ricerche, le analisi, gli studi fossero ormai talmente numerosi da offrire la possibilità di tentare un primo bilancio sintetico.

Questo non è successo per la storia più specificamente religiosa, o forse meglio per la storia di determinate istituzioni. Non che non vi siano studi e pubblicazioni, di vario valore; ma hanno spesso seguito una logica diversa, con una preoccupazione di carattere eminentemente pastorale, e scarso rilievo al contesto storico generale. La parrocchia, ed è soprattutto a tale istituzione che alludevo parlando di una relativa carenza di studi, è stata studiata nel suo agire e nel suo ruolo pastorale, più da pastori che da storici, e da pastori che erano soprattutto preoccupati del come rendere l'attività parrocchiale più efficiente e più efficace.

Un dato significativo può illustrare tale tendenza, e la mancanza di studi che analizzino l'evoluzione della parrocchia, il suo ruolo sociale, l'inserimento nel territorio, i rapporti interni e la sua organizzazione: nel volume 9° degli *Annali* della *Storia d'Italia* di Einaudi, intitolato *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e di G. Miccoli (1986), vi sono numerosi saggi dedicati alla storia di varie istituzioni, e anche del clero. Non vi è nessun saggio dedicato all'istituzione principe del mondo cattolico, la parrocchia. Non si può escludere, e chi cura opere collettive sa che spesso succede così, che il saggio fosse previsto e che l'autore all'ul-

timo momento abbia abbandonato l'impresa; o che semplicemente non si sia trovato lo storico disposto ad affrontare l'argomento. A mio avviso era possibile tentare una ricerca del genere; ma certamente l'autore avrebbe dovuto affrontare un lavoro di grande impegno, causa proprio la carenza di sufficienti studi di base.

Proprio questo ha portato qualcuno a fare notare l'incongruenza di tale situazione. Penso al testo provocatorio di S. Lanaro, che scrive in un suo lavoro:

> Indaffarati dietro alle vicende del cattolicesimo politico – certo utili per comprendere appieno le origini di un'egemonia – gli studiosi hanno spesso dimenticato che non si dà storia sociale dell'Italia contemporanea senza storia della secolarizzazione e degli antidoti apprestati dalla chiesa per combatterla; detto altrimenti, non si sono accorti che per capire *come* cambia la società in un paese impregnato di cattolicesimo fin nelle sue fibre più riposte la storia del clero, della catechesi, della pastoralità, dell'apostolato è infinitamente più importante di quella dell'Opera dei Congressi, del Patto Gentiloni, del Partito popolare o della Democrazia cristiana [1].

Non va neppure dimenticato che non tutti i settori elencati dallo storico veneto sono stati dimenticati, e negli ultimi anni vi è stata una crescita quantitativa e qualitativa della storiografia relativa [2]. Vi sono inoltre numerose riviste che dedicano spesso larga attenzione alle ricerche sul clero, sulla parrocchia, sulla storia della pastoralità: e non si tratta solo di analisi di carattere esortatorio.

È anche in corso la pubblicazione di un ampio studio sulla storia della parrocchia, opera di Vincenzo Bo, edito dalle Dehoniane di Napoli: per il momento, le pubblicazioni si sono fermate alle soglie dell'epoca moderna.

Fra i vari convegni dedicati a queste tematiche, uno è stato particolarmente ricco, e ha dato origine a una pubblicazione fra le più significative in materia: *La parrocchia in Italia nell'età contemporanea* (Napoli, Ed. Dehoniane, 1982, pp. 991). Le tre relazioni introduttive, opera di G. De Rosa, A. Gambasin e A. Cestaro, presentano una sintesi di ampio respiro, tra la storia e la storiografia.

Sempre più numerose sono poi le monografie, alcune anche particolarmente dense: penso ad esempio ai lavori di G. Zito sulla diocesi di Catania a fine '800, o a quelli di C. Naro su Caltanissetta.

Penso anche ai molti studi dedicati in questi decenni alle visite pastorali, che offrono un materiale vastissimo in proposito. Si trovano saggi e volumi su numerose re-

---

[1] S. LANARO, *L'Italia nuova. Identità e sviluppo 1861-1988*, Torino 1988, p. 129.

[2] Ho già avuto occasione di rilevare quanto vi sia di vero nell'affermazione di Lanaro, ma anche quanto sia discutibile dire che troppi ambiti del mondo cattolico non sono stati studiati. Rinvio, per queste mie osservazioni e anche per le indicazioni bibliografiche relative, al mio saggio: *La vita religiosa nell'Italia repubblicana*, in « Italia contemporanea », n. 181, dicembre 1990, pp. 651-672.

gioni e circoscrizioni ecclesiastiche, ma la serie decisamente più ricca è quella dedicata alle diocesi venete, pubblicata dalle Edizioni di Storia e Letteratura di Roma, sotto la direzione di G. De Rosa. Le ampie introduzioni che si trovano in ogni volume raccolgono un materiale vastissimo sulla storia delle parrocchie e della pastoralità veneta degli ultimi due secoli.

Qualcosa di analogo si può dire per un'altra serie di lavori in corso di pubblicazione, dedicati alla *Storia religiosa della Lombardia*. I volumi, che presentano la storia delle singole diocesi, sono generalmente opera di più autori. L'ultimo in ordine di tempo è quello dedicato alla *Diocesi di Milano*.

Diverse altre diocesi sono state oggetto di studio, con opere di vario impegno, talvolta di carattere generale, altre volte a partire dalla biografia di qualche personaggio. Ricordo come esempio l'ottimo lavoro di B. Bocchini Camaiani, *Ricostruzione concordataria e processi di secolarizzazione. L'azione pastorale di Elia Dalla Costa* (Bologna 1983).

Due saggi di sintesi, che contengono anche ulteriori indicazioni bibliografiche, sono apparsi recentemente negli ultimi volumi di storia della Chiesa, che proseguono la serie dei volumi iniziati in anni lontani dagli storici francesi Fliche e Martin [3].

Altre indicazioni si possono ancora trovare in una rassegna pubblicata da M. Rosa [4].

Se poi passiamo agli studi sul clero e in modo particolare sui parroci, il divario tra due tipi di pubblicistica è anche più forte. Vastissima la letteratura di carattere pastorale ed esortativo, dedicata cioè a presentare il modello del buon parroco e quanto gli è richiesto per diventarlo e restarlo; meno ampia quella più propriamente storica, dedicata al reclutamento, la formazione, gli stili di vita, il rapporto con le istituzioni. Anche se in anni recenti non sono mancati gli studi interessanti, e ricchi anche di indicazioni bibliografiche [5].

---

[3] Nel 1990, presso le Edizioni Paoline, è uscito il volume, in due tomi: *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, a cura di E. Guerriero e A. Zambarbieri. Sui temi che ci interessano, si veda S. TRAMONTIN, *Vita di pietà e vita di parrocchia*, t. II, pp. 101-136; nel 1991 è poi uscito il volume successivo, *I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)*, a cura di M. Guasco, E. Guerriero, F. Traniello. Si veda qui il saggio di M. GUASCO, *Seminari e clero parrocchiale*, pp. 327-364.

[4] M. ROSA, *Le parrocchie italiane nell'età contemporanea*, nel volume: *Religione e società nel Mezzogiorno*, Bari 1976, pp. 157-181.

[5] Si vedano tra gli altri i tre saggi apparsi nel già ricordato volume 9° degli *Annali* della *Storia d'Italia* di Einaudi: X. TOSCANI, *Il reclutamento del clero (secoli XVI - XIX)*, pp. 573-628; M. GUASCO, *La formazione del clero: i seminari*, pp. 629-715; G. MICCOLI, *« Vescovo e re del suo popolo ». La figura del prete curato tra modello tridentino e risposta controrivoluzionaria*, pp. 881-928. Lo stesso Toscani aveva in antecedenza dedicato due ampi lavori al clero lombardo.

Dopo questi brevi cenni introduttivi, vorrei presentare alcuni dei temi che sono stati studiati in questi ultimi decenni, senza dilungarmi in elenchi di titoli, e limitandomi invece a ricordare gli ambiti che hanno sollevato maggiore interesse e dibattiti.

Gli studi sulla parrocchia tra storiografia e pastorale.

Qualche dato statistico ci aiuta a capire meglio il perché di una discreta crescita degli studi sulla organizzazione parrocchiale e sulla sua storia. Le parrocchie italiane, prima delle recenti soppressioni o accorpamenti, erano circa 29. 000, con una media quindi di circa 2. 000 abitanti per parrocchia. Ma le sperequazioni sono molto forti: circa un terzo delle parrocchie infatti ha meno di 500 abitanti, mentre un quinto della popolazione italiana vive in 900 parrocchie, che hanno quindi una popolazione media superiore ai 10. 000 abitanti.

Questi dati prima non sollevavano preoccupazione, in quanto il clero era ancora sufficiente. La distribuzione era molto disomogenea, dal momento che molti preti erano pastoralmente responsabili di parrocchie piccolissime, altri, coadiuvati da due o tre confratelli, si occupavano di parrocchie di 30, 40 e anche 50. 000 abitanti. La grave crisi delle vocazioni, accentuatasi soprattutto negli anni settanta, ha fatto riflettere anche su quella cattiva distribuzione delle forze; ma ha soprattutto avuto conseguenze prima sconosciute in Italia: non poche parrocchie sono rimaste senza un responsabile prete, mentre ad altri preti sono state affidate più parrocchie. E la media di età del clero in attività lascia pensare che nei prossimi anni tale fenomeno sarà diffusissimo. Un dato pastorale e sociologico che ha determinato una forte crescita di analisi in proposito, anche di carattere storico, che hanno ricostruito l'evoluzione della parrocchia, passata da un quadro normativo di carattere giuridico-istituzionale, a una prevalente preoccupazione strategico-pastorale [6].

La parrocchia in origine ha alcuni riferimenti vincolanti: essa suppone prima di tutto un territorio e un popolo, quindi la delimitazione delle frontiere. L'appartenenza a una parrocchia è legata alla residenza su un territorio, e in secondo ordine alla parteci-

---

Per quanto concerne in particolare le problematiche del novecento, rinvio ancora una volta a un mio lavoro: *Seminari e clero nel Novecento*, Cinisello Balsamo 1990.

[6] Oltre che nei testi già ricordati, si può trovare un'ampia bibliografia su questi temi in C. FLORISTAN, *La parroquia, comunidad eucaristica*, Madrid 1961. Per uno sguardo d'insieme, i due saggi: J. GAUDEMET, *La paroisse au Moyen Age*, in « Revue d'histoire de l'Eglise de France », janvier - juin 1973, pp. 5-21; R. METZ, *La paroisse en France à l'époque moderne et contemporaine*, Ibid., juillet-décembre 1974, pp. 269-295; janvier-juin 1975, pp. 5-24.

pazione alla vita religiosa e liturgica del centro parrocchiale, e quindi al versamento delle decime.

Solo successivamente si arriverà alla presenza di un responsabile che risiede su quel territorio, il parroco, che è considerato il responsabile della formazione religiosa dei suoi parrocchiani. Il momento significativo di tale storia è rappresentato dal Concilio di Trento, con le sue indicazioni e norme, la cui applicazione sarà però molto lenta. Fin dal Concilio, si delineano gli elementi caratteristici della parrocchia, base della organizzazione dei secoli successivi: il clero parrocchiale, i fedeli, il territorio che li identifica, la loro vita religiosa, i beni di cui dispongono per far vivere l'istituzione.

Per quanto concerne la regolamentazione dell'insieme, possiamo dire che tre sono i momenti più significativi: il Concilio di Trento, il Codice di diritto canonico del 1917, il Concilio Vaticano II.

Il Tridentino si colloca in un'ottica di cristianità, da sempre esistita e ora da ricostruire. Le parrocchie coprono l'intero territorio esistente, per cui nessuno può considerarsi privo di un suo riferimento istituzionale. Tutti i momenti qualificanti della vita dell'individuo (nascita, matrimonio, morte) coincidono con momenti liturgico-sacramentali: e i gesti relativi vengono organizzati dalla parrocchia, che rappresenta in certo qual modo l'anagrafe religiosa ma anche civile di ogni individuo.

Solo le grandi emigrazioni e la conseguente urbanizzazione dei due ultimi secoli provocano problemi a simile struttura; e ancora più ne provocano le emigrazioni extraeuropee. Nasceranno di conseguenza le parrocchie *personali*, che prescindono cioè dalla base territoriale. Gli emigrati italiani, o spagnoli, o portoghesi, troveranno nel luogo di arrivo chi si occupa di loro dal punto di vista religioso. Sono i cappellani degli emigranti, diventati poi parroci a tutti gli effetti: essi hanno giurisdizione, nelle grandi città del Nord e Sud-America, sui propri connazionali, a prescindere dal luogo concreto della loro abitazione. Lo stesso principio sarà introdotto in certe grandi strutture, come l'esercito, o gli ospedali. Al principio della territorialità si va lentamente sostituendo il principio della efficacia pastorale; anche se il primo resta sostanzialmente in vigore. Proprio l'insistenza sulla efficacia pastorale suggerisce i vari cambiamenti decisi dal Codice e poi dal Concilio Vaticano II. Alcune parrocchie potranno quindi essere soppresse, altre suddivise, in quanto sul loro territorio è fortemente aumentata la popolazione. Molte decisioni sono demandate ai vescovi, in conseguenza dell'emergere di una nuova riflessione teologica sulla Chiesa locale.

Le indicazioni del Concilio Vaticano II saranno parzialmente recepite nel nuovo Codice di diritto canonico, promulgato il 25 gennaio 1983. Le novità non sono di scarso rilievo: si parla anche della possibilità di affidare a un diacono o ad altre persone parte della responsabilità parrocchiale. Un elemento però resta immutato: tutto deve essere sotto la diretta responsabilità di un sacerdote, anche se non risiede sul territorio parroc-

chiale. Viene cioè ribadito che l'ordinazione sacerdotale è requisito essenziale per essere parroco [7].

Il Concilio diventava quasi la cassa di risonanza di una serie di dibattiti accentuatisi negli anni quaranta e cinquanta, e ne sollevava poi altri.

Forse il vero precursore della ricerca sociologica, finalizzata o almeno utilizzata dalla pastorale, è lo studioso austriaco Heinrich Swoboda, che pubblica nel 1909 il volume: *La cura d'anime nelle grandi città*, aprendo un campo di indagine che porterà numerosi frutti. Quel libro avrà eco immediata anche in Italia: don Giacomo Alberione, che sta per iniziare la sua attività di fondatore di congregazioni, lo utilizza ampiamente nei suoi studi e nel suo insegnamento in seminario, come appare nel suo volume: *Appunti di teologia pastorale*, redatto tra il 1911 e il 1912.

La letteratura che seguirà quel filone prenderà ancora una volta due strade: quella della ricerca storica, il cui esponente più significativo sarà Gabriel Le Bras [8], e quella della ricerca pastorale. Fernand Boulard riuscirà, nelle sue numerosissime ricerche e nel suo insegnamento universitario, a fare sintesi fra questi due tipi di preoccupazione.

Gli studi successivi saranno numerosi, in quasi tutti i paesi europei; e sarà ancora la Francia a riaprire le discussioni in chiave pastorale, con il notissimo lavoro di G. Michonneau, *Paroisse, communauté missionnaire* (1946), e successivamente con il libro di F. Connan e C. Barreau, *Demain, la paroisse* (1966).

Il clero parrocchiale

Anche questa « categoria » si forma lentamente, con ruoli e poteri non sempre analoghi. Si pensi ad esempio al riaccendersi nel corso del secolo XVIII della vecchia discussione sulla istituzione divina del clero di parrocchia, in quanto successore dei 72 discepoli, come i vescovi sono successori degli apostoli. Tale teoria, vale la pena ricordarlo, era stata difesa già dall'università di Parigi contro l'eccessiva invadenza degli ordini religiosi. Sarà poi ripresa da alcuni canonisti, e quindi da alcuni esponenti del giansenismo, in particolare Edmond Richer. Le conseguenze erano particolarmente significative: i parroci godrebbero di un diritto originario, e non delegato, nei confronti dei vescovi, e la parrocchia è una specie di feudo esente da possibili interventi esteriori.

---

[7] Si veda in proposito E. CAPPELLINI - F. COCCOPALMERIO, *Temi pastorali del nuovo Codice*, Brescia 1984.

[8] Numerosissimi i suoi contributi, anche di carattere metodologico. Una sintesi delle sue riflessioni su questi temi nel suo ultimo lavoro *L'église et le village*, Paris 1976 (ed. it. Torino 1979).

La teoria si andrà lentamente spegnendo nelle sue premesse teologiche; ma resterà, come avremo ancora occasione di vedere, in certe sue conseguenze pratiche. Il parroco si considererà spesso vescovo e re nella sua parrocchia: un atteggiamento che spesso emerge anche nei confronti dei suoi collaboratori.

Anche in questo caso, il riferimento al Tridentino è fondamentale. I Padri conciliari suggeriscono ai parroci di prendere tanti collaboratori-preti quanti ne sono ritenuti necessari per le esigenze pastorali. È quindi il parroco che sceglie i suoi collaboratori; il vescovo non fa che ratificare quelle scelte. Un diritto, quello dei parroci, che scomparirà con il passare degli anni e l'approvazione di norme diverse.

Trento poi ha introdotto un'altra norma, che modificherà radicalmente, anche se molto lentamente, la strada di accesso al sacerdozio: tutte le diocesi sono infatti invitate dal Concilio ad aprire una casa di formazione per il futuro clero, un seminario. Anche tale istituzione è stata studiata a più riprese, con lavori di carattere locale o di carattere generale.

Un altro tema che ha provocato dibattiti, interventi non solo degli storici ma molto più dei responsabili della Chiesa, un tema strettamente connesso con la vita della parrocchia e del suo clero è quello della situazione economica delle chiese e del personale che vi è addetto; si pensi soltanto alle conseguenze delle leggi che incamerano i beni ecclesiastici, prima in certe regioni poi nel Regno d'Italia, aprendo un contenzioso che si trascinerà per decenni, fino ai Patti lateranensi del 1929, che comportano anche una convenzione finanziaria. Da quel momento, si instaura un regime privilegiato nei rapporti tra lo Stato italiano e la Chiesa cattolica, un regime che passerà attraverso varie fasi, fino alla recente modifica del Concordato. La nuova normativa ha un ampio capitolo concernente tale materia; un capitolo che ha sollevato discussioni e prese di posizione anche nelle altre Chiese, non sempre pacificamente risolte. Basti qui ricordare il problema della giustificazione e della utilizzazione del cosiddetto otto per mille...

Per lo storico, si apre qui un altro capitolo, quello delle conseguenze prodotte sulla storia economica e sociale dell'Italia dalla alienazione dei beni ecclesiastici, dal modo in cui venne effettuata la loro immissione sul mercato italiano; e si apre anche il capitolo di una storia di parrocchie il cui assetto e organizzazione hanno subito di conseguenza delle profonde modifiche [9].

---

[9] Proprio tali vicende sono parzialmente causa del formarsi di associazioni fra il clero, che hanno anche carattere di difesa degli interessi economici. Disponiamo ora di due ottimi lavori in proposito: A. ERBA, *Preti del sacramento e preti del movimento. Il clero torinese tra azione cattolica e tensioni sociali in età giolittiana*, Milano 1984; ID., *« Proletariato di chiesa » per la cristianità. La FACI tra curia romana e fascismo dalle origini alla Conciliazione*, 2 volumi, Roma 1990.

Alcuni aspetti della problematica italiana

Gli studi recenti hanno proposto, per l'analisi della parrocchia italiana, una cronologia che passa attraverso tre momenti significativi: dal '700 all'unità italiana; fino agli anni del regime; dopo la seconda guerra mondiale [10].

1) *Tra il settecento e l'unità italiana*

La normativa tridentina, che si è lentamente imposta, incontra il riformismo illuminista e quello giuseppinista. Il maggiore agente della trasformazione è il clero: in effetti, il Tridentino, con la istituzione dei seminari, ha fatto nascere una nuova classe ecclesiastica. Scompare lentamente il parroco inutile, sottomesso alle clientele baronali, talvolta concubinario; emerge una nuova figura di prete socialmente utile, istruttore della plebe, non semplice sfruttatore di benefici. Il nuovo ruolo civile del parroco porta talvolta a ridurlo alla mercé del potere civile, da cui dipende molto più che da Roma.

Un esempio significativo è quello della Toscana e del Lombardo-Veneto, dove il potere civile interviene esplicitamente per dettare le norme di comportamento del clero e il suo ruolo pastorale; anzi, vuole anche imporre i programmi per gli anni della formazione, e tenta di dare vita a un seminario direttamente dipendente dall'autorità civile. Questo finisce per aumentare ancora il ruolo civile del parroco, che diventa quasi un pubblico ufficiale: è lui che fa le raccomandazioni, è lui che rilascia gli attestati di povertà o di buona condotta. La parrocchia finisce per rappresentare fino alla metà del secolo XIX « l'elemento più dinamico di integrazione sociale e comunitaria » [11].

Due elementi caratterizzano inoltre i decenni dopo la Restaurazione: la quasi totalità del clero vi aderisce, prima di tutto in conseguenza di una mentalità legittimista, che chiede il ritorno dei sovrani e il superamento della rottura, che si è verificata, tra trono e altare.

Nello stesso tempo, aumentano gli sforzi del vertice per orientare le varie Chiese locali verso Roma; se così si rischia di fare nascere un nuovo centralismo ecclesiastico, pare però il modo più sicuro per evitare un eccessivo asservimento di quelle Chiese al potere politico.

---

[10] Rinvio in particolare al già cit. volume: *La parrocchia in Italia nell'età contemporanea*.

[11] Cit. in *La parrocchia in Italia...*, p. 23.

2) *Dall'unificazione al fascismo*

Alcuni fenomeni producono modifiche profonde anche nel tessuto ecclesiale e nella organizzazione pastorale. Il clero che ha partecipato al moto risorgimentale è una minoranza, e raramente è clero di parrocchia; questo rimane quindi a lungo isolato nei confronti della crescita nel paese di una coscienza nazionale e risorgimentale. L'incameramento dei beni provoca poi gravi problemi, non è raro il caso di una parrocchia che si chiude in se stessa, protesta e condanna. Sono le premesse, che voglio solo ricordare, del formarsi di quello che verrà definito il movimento cattolico di matrice intransigente.

Un altro fenomeno, che oggi conosciamo meglio anche grazie ai lavori che fanno capo ai missionari scalabriniani, e che sono pubblicati nella rivista « Studi Emigrazione », è il rapporto della parrocchia con i parrocchiani che emigrano [12].

Non sono rari i casi di preti che partono per seguire i propri parrocchiani, per assisterli e aiutarli nel periodo di ambientamento. Ma molte volte quei preti si portano dietro anche i loro santi e le loro tradizioni religiose e cercano di conservarle. Sono preoccupati di mantenere la fede nei loro fedeli, anche nelle espressioni esteriori: con dei risultati talvolta buoni, e che spiegano il nascere di quelle parrocchie personali o nazionali che ricordavo antecedentemente; ma anche con conseguenze problematiche sul tessuto religioso della comunità di accoglienza, che vede moltiplicarsi delle vere e proprie isole religiose, con i propri riti e le proprie tradizioni; problemi poi che tendono a complicarsi quando cresce la generazione di figli degli emigrati, spesso estranei alla vita religiosa sia delle loro origini che della nuova patria.

I decenni post-unitari, non va dimenticato, non vedono una forte crescita di una coscienza nazionale neppure negli italiani che non sposano la linea intransigente del movimento cattolico. Se è dunque vero che la parrocchia tende a chiudersi in se stessa, è anche vero che il parroco continua a esercitare un forte influsso anche sociale, in un quadro di riferimento che resta quello tradizionale. I suoi compiti pastorali restano quelli del periodo precedente, con rare eccezioni, in uno schema di fondo che viene così descritto da G. Miccoli:

> Esso [lo schema di fondo] presuppone binari di comportamento stabiliti una volta per tutte, un deposito statico e definito di « cose » da fare, da dire e da distribuire che impone solo un'esecuzione attenta, scrupolosa, obbediente delle consegne ricevute. La precisione e l'impegno nello svolgimento delle sacre funzioni, con la promozione di pratiche e devozioni approvate dalla Chiesa, l'esatta frequenza nella predicazione e nell'insegnamento della dottrina cristiana, con una cura tutta particolare per la gioventù – patetica, nella sua ricorrenza, la sottolineatura dell'estremo

---

[12] Una panoramica di questi problemi ed eventi in G. Rosoli, *I movimenti di migrazione e i cattolici*, in *La Chiesa e la società industriale*, cit., t. I, pp. 497-526.

« bisogno... d'una futura generazione che rimedii a molte cose che fece la presente » –, l'amministrazione dei sacramenti e in particolare l'esercizio indefesso della confessione – assolutamente comune in effetti è la persuasione che « nessuna delle funzioni ecclesiastiche è più propria a far fiorire la virtù e allontanare il vizio quanto il sacramento della penitenza » –, la cura gelosa per il « decoro del sacro tempio », l'assistenza agli infermi e ai moribondi, il soccorso dei poveri, rappresentano le manifestazioni costanti dell'attività di un parroco pienamente avvertito del proprio ruolo e delle proprie responsabilità e offrono insieme la costellazione complessiva dei suoi doveri primari che sinodi diocesani, pastorali vescovili, questionari di visite non si stancano di ripètere e di suggerire. Cultura e scienza passano nettamente in secondo piano, e non è un caso che fin dagli anni '60 dell'Ottocento, ossia a poca distanza dalla sua morte, il curato d'Ars cominci ad essere additato come « il modello più perfetto che mai si possa desiderare di un parroco », come è detto nella biografia dedicatagli da Lorenzo Gastaldi, pubblicata nel 1863 nelle « Letture Cattoliche » di don Bosco [13].

La vera svolta si colloca a fine secolo, con quella che si può in qualche modo definire la conversione al sociale. Anche in Italia, come in altri paesi europei, si raccolgono i frutti del lavoro organizzativo di varie associazioni che si dedicano in modo specifico all'azione prima assistenziale e poi para-sindacale; anche in Italia si sente il clima che ha portato Leone XIII a scrivere quell'enciclica, la *Rerum novarum*, che segna una data fondamentale nella storia del cattolicesimo. Non tanto per le cose che dice, che molti altri hanno già detto; ma per il solo fatto di esistere. Per il fatto cioè che il pontefice rompa con una tradizione che vuole che la religione non si occupi di problemi mondani, ma che predichi la rassegnazione al volere divino e la sottomissione all'ordine naturale, anche nella società civile, perché scritto da Dio nella natura delle cose.

Quel testo pontificio solleva entusiasmi e timori, spinge molti preti a una nuova azione, a prendere sul serio l'invito del papa a uscire di sacrestia, con uno slogan che non rimane soltanto un'utopica dichiarazione di intenti.

La bibliografia in proposito è piuttosto ricca, e permette di cogliere quella conversione al sociale che coinvolge anche le parrocchie. Il prete « funzionario civile » diventa un organizzatore sociale; e tale nuova esperienza politico-sociale finisce per dare vita a forme di ministero con una nuova accentuazione della pastoralità. Quell'impegno infatti non viene visto come una specie di laicizzazione del ministero sacerdotale, ma come espressione della stessa missione pastorale dei preti. Il loro intento rimane essenzialmente apostolico, si colloca cioè in un contesto pastorale, ma la missione propria del clero ora si esplica nell'impegno sociale. Per questo qualcuno può scrivere, rivolgendosi a un teologo che ritiene che il dedicarsi alle opere sociali e alla propaganda che ne deriva sia meno consono al ministero sacerdotale:

[13] G. Miccoli, *« Vescovo e re del suo popolo »...*, cit., pp. 911-912.

Ella non ammette che la cosiddetta *propaganda* possa o debba far parte del ministero sacerdotale. Mi permetto di essere di avviso contrario. Per me non c'è differenza tra l'apostolato *sacerdotale* del teologo Portaluppi quando, per la salvezza delle anime, spiega il catechismo nella cattedrale di Treviglio e quando, per la salvezza delle anime, tiene una conferenza sugli affitti collettivi o sull'uso dei concimi chimici [14].

Poi vi è la crisi della guerra, e l'avvento del fascismo. La guerra rappresenta per molti preti, inviati al fronte o arruolati come cappellani militari, un banco di prova fortissimo. Alcuni di loro torneranno con una nuova concezione della missione pastorale del prete, scoperta e affinata nei lunghi periodi di totale condivisione della vita dei soldati; altri conserveranno un riferimento ideale a certe immagini di patria, di dovere, di ruolo della religione nella conservazione dell'ordine, che li renderà disponibili a certi aspetti della propaganda fascista, quando il regime verrà instaurato e punterà proprio su nuovi accordi con la Chiesa, in un reciproco scambio di favori. Anche su questi temi la bibliografia è ormai discretamente vasta [15], e si confonde con la bibliografia sul periodo fascista nei suoi aspetti più diversi: dalla lotta contro ogni forma di opposizione al problema del consenso, dalle reazioni alla Conciliazione agli entusiasmi per la campagna etiopica o alle posizioni contrapposte circa la guerra di Spagna.

Un tema spesso affrontato è quello delle conseguenze sulla vita delle parrocchie dello stesso Concordato, in particolare con il grande slancio che viene ad assumere l'Azione cattolica, dando uno spazio nuovo all'impegno laicale. Un impegno ancora fortemente controllato e sottomesso alla gerarchia, ma che fa crescere una nuova coscienza ecclesiale, che prepara una pastorale maggiormente comunitaria, che fa sorgere le prime riflessioni teologiche sul ruolo del laicato e sul sacerdozio comune dei fedeli. Senza dimenticare che il forzato abbandono di ogni impegno politico comporta ulteriori conseguenze pastorali. Si assiste a un nuovo rovesciamento dello slogan di Leone XIII, a un vero e proprio ritorno in sacrestia. Le ricerche di G. Rochat, ora sintetizzate nel volume: *Regime fascista e chiese evangeliche* (Claudiana 1990), permettono interessanti raffronti tra la situazione della Chiesa cattolica e delle Chiese evangeliche [16].

---

[14] A. ERBA, *Preti del sacramento...*, cit., p. 97.

[15] Si possono utilmente consultare i due volumi: R. MOROZZO DELLA ROCCA, *La fede e la guerra. Cappellani militari e preti-soldati (1915-1919)*, Roma 1980; L. BRUTI LIBERATI, *Il clero italiano nella grande guerra*, Roma 1982.

[16] Il testo di Rochat va poi letto in parallelo con quello di J. P. VIALLET, *La Chiesa valdese di fronte allo stato fascista*, Torino 1985.

3) *Gli anni del secondo dopoguerra*

La problematica pastorale risente anche maggiormente che non nei decenni precedenti delle radicali trasformazioni sociali ed economiche. La parrocchia vive una stagione di straordinaria forza aggregatrice, con i grandi successi dell'Azione cattolica negli anni cinquanta; capacità che poi diminuisce lentamente, in quanto nascono nuovi poli di riferimento, mentre avanza la secolarizzazione. Il territorio perde la sua importanza, nascono le città dormitorio; il luogo di lavoro è spesso diverso dal luogo di residenza, i « fedeli » diventano solo dei clienti occasionali della loro parrocchia; molti anzi non sanno neppure quale sia la loro parrocchia di appartenenza. Sorgono nuovi valori e nuove attese, molti spazi prima occupati dalla parrocchia vengono assorbiti dalla società civile e dalle organizzazioni politiche.

Non sono pochi i lavori che hanno cercato di analizzare queste problematiche, con taglio prevalentemente sociologico [17].

Dalla Francia, arrivano proposte e modelli che provocheranno prima discussioni, poi profonde lacerazioni nel tessuto ecclesiale. Nelle grandi città, e in particolare a Parigi, si prende coscienza del crescente distacco che si è stabilito tra la classe operaia e la Chiesa; e anche della difficoltà con cui nella Chiesa si affrontano le nuove culture, quali quelle della città e dell'industria. A questo secondo problema si cercherà di rispondere con i primi studi sulle mentalità; al primo problema, qualcuno cerca di rispondere in modo radicale, e con delle scelte che mettono in causa la tradizionale immagine del sacerdote. La risposta è l'ingresso in fabbrica dei preti, non più come cappellani di fabbrica, ma come operai. Le vicende che ne seguiranno rappresentano uno straordinario capitolo della storia della evangelizzazione; e anche uno straordinario capitolo della evoluzione della mentalità del clero e della ricerca di modelli pastorali nuovi.

Un capitolo che qui posso solo ricordare, ma che ha segnato profondamente la storia della Chiesa contemporanea [18].

In Italia quel movimento aggregherà qualche timida avanguardia; solo in anni successivi saranno coinvolti numerosi preti, non sempre molto ascoltati. Provocano invece discussioni e prese di posizione alcuni personaggi che diventano protagonisti, per ragioni diverse, della storia religiosa degli anni del dopoguerra, dopo esserlo stati, in certi casi, già negli anni antecedenti. Penso in particolare a Giulio Bevilacqua, che da cardinale-parroco propone ancora le sue riflessioni su *La parrocchia e i lontani* (1962);

---

[17] I lavori più significativi, in quegli anni, sono quelli di S. BURGALASSI. Si veda ad esempio: *Le cristianità nascoste. Dove va la cristianità italiana?*, Bologna 1970.

[18] Un'analisi accurata delle vicende e dei problemi, con le necessarie indicazioni bibliografiche, in E. POULAT, *Naissance des prêtres-ouvriers*, Paris 1965 (ed. it. Brescia 1967); ID., *Une église ébranlée*, Paris 1980.

o a Primo Mazzolari, la cui straordinaria vena di scrittore e commentatore politico lo espone spesso alle censure e alle critiche, anche da parte dell'autorità ecclesiastica, ma che con il suo giornale « Adesso » e i suoi libri di commenti alla Parola di Dio e di proposte pastorali solleva grandi entusiasmi e grandi provocazioni; o ancora a Lorenzo Milani, balzato alla ribalta per la sua lettera ai cappellani militari e per il suo magistero di insegnante nella piccola scuola di Barbiana, universalmente noto grazie alla *Lettera a una professoressa* (1967). Ma che già prima aveva dato uno straordinario contributo alla riflessione pastorale con il suo libro *Esperienze pastorali* (1958).

Il Concilio Vaticano II avrebbe affrontato, anche se un po'in sordina, i problemi del clero e della sua azione pastorale. I vescovi erano espressione di culture e atteggiamenti diversi, provenivano da paesi di vecchia cristianità e da paesi in cui le Chiese cristiane erano presenti da pochi decenni, e in minoranza. Logico quindi che venissero a confronto modelli diversi e anche diverse concezioni dello stesso ministero sacerdotale. Nel corso del dibattito erano anzi emersi chiaramente due diversi approcci ai problemi: uno privilegiava nel prete l'uomo del sacro e il deputato al culto; l'altro lo sentiva più sensibile ai problemi dell'annuncio e alla evangelizzazione del mondo. Pareva quasi che si rischiasse di non trovare la sintesi tra le due posizioni, fra il prete uomo dei sacramenti e il prete uomo della missione. Su questi temi i vescovi trovarono poi un accordo, un testo che lasciava aperta la strada sia a chi avesse voluto insistere sul primo che sul secondo aspetto. Questo spiega anche in parte le ragioni per cui negli anni immediatamente successivi al Concilio si siano moltiplicati gli studi, di vario genere, sul sacerdozio e la sua missione [19].

Saranno ancora gli anni successivi al Concilio che vedranno nascere e diffondersi anche in Italia quelle che verranno definite le *Comunità di base*. Struttura portante del lavoro pastorale in regioni di vecchia cristianità, dove però il clero è poco numeroso ed è quindi costretto a programmare diversamente il lavoro pastorale, trasformando poi una esigenza in una proposta positiva per la vita della Chiesa, come era ed è il caso in America Latina, in Italia le comunità di base avrebbero potuto svolgere lo stesso ruolo, in particolare per collaborare alla diffusione di una più profonda cultura biblica; per ragioni che in parte sono state analizzate, esse finirono invece per venire considerate

---

[19] Nei sei anni successivi al Concilio, vengono pubblicati sull'argomento un centinaio di libri e numerosissimi articoli di rivista. Nel solo 1969, tra libri e articoli, si contano circa 200 titoli. Si veda ad esempio: Office National du Clergé, Montréal, *Bibliographie sur le prêtre (1966-1968)*: 70 pagine di titoli; Quaderni di aggiornamento bibliografico, Roma 1970, *Il Sacerdote*: la bibliografia è divisa per temi, e riguarda gli anni 1965-1970. Vi sono 71 pagine di titoli.

quasi una delle espressioni del dissenso, vivendo così un rapporto difficile con la Chiesa istituzionale [20].

Nei confronti di tali comunità, si sono diffusi soprattutto due atteggiamenti, e anche due diverse convinzioni per quanto riguarda il loro rapporto con la parrocchia: da un lato, qualcuno le considera semplici divisioni, per ragioni di strategia pastorale, delle parrocchie, quasi « delle articolazioni comunitarie attraverso le quali la parrocchia è vitalizzata e cresce nella partecipazione ». Si tratterebbe in altri termini della divisione della parrocchia in settori pastorali. Altri invece vedono nelle comunità la vera unità di base della Chiesa, « il luogo in cui sboccia la Chiesa e in cui si vive l'esperienza cristiana di base » [21]. Nel primo caso, logicamente, la parrocchia rimane la struttura portante dell'attività pastorale; nel secondo caso, la parrocchia è solo un riferimento organizzativo per le diverse comunità di base.

Il nostro itinerario ci porta così agli anni recenti, in quel clima che qualcuno definisce di restaurazione, altri di recupero di valori tradizionali che si andavano perdendo. Gli scritti, sempre numerosi, affrontano le tematiche più diverse, con gli occhi dell'esegeta, del teologo, dello storico o del sociologo [22]. La grande crisi nel reclutamento, che aveva vuotato i seminari durante gli anni settanta e che aveva visto numerosi preti lasciare il ministero, sembra ora un po' meno traumatica. L'immagine e il ruolo del prete continuano ad essere in discussione, come il suo lavoro pastorale; e molti pensano che in fondo succederà come con l'araba fenice, e anche il clero risorgerà dalle proprie ceneri.

Come tutte le categorie sociali, anche quella del clero ha prodotto e produce pezzi di serie, fatti cioè su un modello unico ripetitivo e privo di fantasia; ma produce anche prototipi, soggetti fantasiosi e inimitabili [23]. In fondo, vale per tutte le Chiese quanto si augurava Giovanni XXIII, un papa formato e vissuto secondo i più normali canoni della tradizione, e diventato punto di riferimento per quanti si lasciano condurre dallo Spirito,

---

[20] Anche su questi temi la bibliografia è ampia, e ricordo solo qualcuno dei testi più significativi: M. CUMINETTI, *Il dissenso cattolico in Italia*, Milano 1983; M. MORGANTI, *Eucarestia raccontata*, Roma 1988 (con ampia bibliografia sulle comunità di base); L. BERZANO, *Differenziazione e religione negli anni ottanta*, Torino 1990.

[21] M. ELIA, *Cristo fuori le mura. Quale missione per le Chiese italiane?*, Torino 1985, p. 293. L'autore analizza modelli e realizzazioni delle comunità di base in Africa e in America Latina, prima di presentare le sue riflessioni per l'Italia.

[22] Una sintesi dei vari orientamenti attuali in AA. VV., *I preti. Da 2000 anni memoria di Cristo tra gli uomini*, Casale 1991.

[23] A puro titolo di esempio, rinvio a due libri recenti che presentano dei preti singolari, anche nella loro forte differenza: B. ALEXANDRE, *Le Horsain. Vivre et survivre en Pays de Caux*, Paris 1988; L. MANGONI, *In partibus infidelium. Don Giuseppe De Luca: il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento*, Torino 1989.

senza ben sapere cosa accadrà domani: quel papa desiderava che tutte le Chiese non fossero guidate come musei inerti, ma come giardini vivi.

MAURILIO GUASCO

SUMMARY OF THE ARTICLES

THE SOURCES OF EVANGELICALISM: THE NECESSARY AND DANGEROUS TOOL OF THE HISTORIAN, by Bruna Peyrot.

By taking Federico Chabod's definition of the sources, which differentiates between « remains », « sources » and « monuments », and applying it to Waldensian historiography, the writer identifies the well founded expressions of such categories in this case, which show the types of sources that have already been used and their problems, as well as those which reamin to be explored and made use of.

SOURCES FOR THE STUDY OF WALDENSIAN EVANGELIZATION IN THE « BASSA PADANA » IN THE 19TH AND 20TH CENTURIES, by Marco Fincardi.

The Bassa Padana is a lowland zone in the Provinces of Mantua and Reggio Emilia. In the late 19th century this agricultural area was inhabited by a fairly poor population and saw the penetration into the area by evangelicals, amongst which were Waldensians, for whom this unusual environment was a strange experience. The sources for the study of this event are described; Catholic sources, civil archives, press reports, Waldensian and Oral sources.

THE WALDENSIAN MISSIONARY IN THE LOWLANDS OF THE MANTUA REGION BETWEEN 1882 AND 1914, by Luigi Santini.

The writer provides us with a very interesting synthesis of the dramatic struggle faced by Waldensian pastors, evangelists and colporteurs in their attempts to create independent and lively communities in these lowlands by way of witness to individuals.

THE ARCHIVES OF THE WALDENSIAN BOARD, by Gabriella Ballesio.

A fundamental collection of sources. The Archives were originally set up after a Resolution at the Synod of 1695. In this article their history and composition are described.

BRIEF NOTES ON THE SOURCES IN THE METHODIST ARCHIVES, by Franco Chiarini.

This article deals with Archives which contain many interesting documents - at present being sorted out and organised into different sections.

THE PENTECOSTAL CHURCHES FROM FASCIST POLICE SOURCES, by Giorgio Rochat.

Fascist Police action against the Pentecostals is the subject of an important chapter in a recent work by this author. The information relative to the Police sources, their limits and their usefulness is summarized here.

HISTORICAL SOURCES OF THE ITALIAN PENTECOSTAL MOVEMENT, by Francesco Toppi.

The historical research on the Italian Pentecostal Movement, the origins of which date back to 1907-1908, has been in progress for about 10 years. It has been pursued with enthusiasm and has managed, despite great difficulties, to identify a series of sources.

THE ANGLICAN COMMUNITIES IN SICILYY IN THE FIRST HALF OF THE 19TH CENTURY, by Michela D'Angelo.

The description of the Anglican communities in Sicily dating back to events of the Napoleonic period, reveals a mass of interesting facts and brings to our attention new areas of research.

THE PRESENT STATE OF STUDIES ON PARISH PRIESTS AND CATHOLIC PARISHES BETWEEN THE 19TH AND 20TH CENTURIES, by Maurillio Guasco.

At the conclusion of a comparison with the best Catholic contemporary historiography, this illuminating study shows the similarities and differences between experiences of very different types, yet also linked, as far as the historical and social context is concerned, with that of the evangelicals.

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

BERNARD APPY, *De père en fils. Une famille protestante du Luberon, 1598-1687, Mémoire de maîtrise soutenu le 27 juin 1991 devant M.me Monique Cubelles et Mr Marcel Bernos du Département d'Histoire de l'Université d'Aix en Provence*, Aix en Provence, pp. 206.

L'autore, un giovane insegnante di Marsiglia, ha scoperto un giorno di essere « valdese » e, da « catholique de couche » che era divenne un « vaudois de conviction », come bene lo descrive il magistrato Georges Pons di Versailles nel numero 30 (3° trim. 1991) de « La valmasque », l'organo ufficiale dell'Association d'Etudes Vaudoises et Historique du Luberon.

Quel « Mémoire » consta di tre parti, a loro volta suddivise in tre capitoli, rispettivamente sul *lavoro*, sulla *vita* e sulla *fede* dei protestanti del Luberon dall'Editto di Nantes a poco oltre la sua Revoca: un periodo di quasi 90 anni, la cui storia è rivista attraverso le vicende della famiglia Appy; e se l'A. l'ha scelta come campione di studio, non è soltanto per ragioni affettive ma anche per una precisa esigenza scientifica, in quanto i risultati conseguiti poggiano in gran parte su un fondo notarile di Gordes, finora inesplorato.

Fin dagli anni 1460 vi fu nel Luberon una immigrazione di « alpini », prima come « saisonniers », poi come coloni regolari. Chi erano e donde venivano? Erano – come bene ha dimostrato Gabriel Audisio nel suo classico volume sur *Les Vaudois du Luberon* – dei lontani discendenti di Valdesio di Lione provenienti dalle valli dette appunto valdesi, di là e di qua del crinale alpino, nel Pinerolese e nel Brianzonese. Il primo documento presentato dall'A. (tra i 45 debitamente riesumati e illustrati) è un estratto del foglio 67 della Carta d'Italia 21967 in cui, sulla collina di S. Giovanni, è il luogo d'origine della famiglia, la cui traccia più antica risalirebbe al 12 maggio 1348. Uno dei suoi membri si ritrova registrato nel maggio 1479 presso un notaio di Bonnieux sotto il nome di *Johannes Appy, pedemontano de Turis de Lucerne*. Se è difficile stabilire con esattezza luoghi e date del primo stabilirsi degli Appy in val Pellice – si vedano più oltre le giuste osservazioni di Osvaldo Coïsson – è per altro accertato che essi presero piede nel Luberon, innanzi tutto nel villaggio di Lacoste, e si sa che nel sec. XVI tutti gli abitanti di quella borgata erano valdesi, prova l'ospitalità che vi ricevette nel 1532 l'aspirante barba Pierre Griot di ritorno dal Sinodo di Chanforan, e proprio nella casa di Estienne Appy , capostipite degli Appy del Valin. Nel secolo successivo la famiglia Appy presentava sette rami, a partire dai due già esistenti a Lacoste e al Valin, e cioè Claux, Dauphins, Roquefure, Ubac et Velaux: in maggior parte

contadini, proprietari delle terre che sfruttavano, più o meno agiati e, ad un livello sociale superiore, borghesi che vivevano di rendita, mercanti, notai; ma nessun artigiano e nessuno che vivesse in città; in genere tutti protestanti, tranne quelli di Ubac, che si erano cattolicizzati negli anni 1620.

Nella sua « presentazione », l'A., citando Apoc. 14, 13 (« Beati i morti che muoiono nel Signore ... essi si riposano delle loro fatiche perché le loro opere li seguono »), scrive che il suo lavoro è consistito proprio nello scrutare quelle opere « per meglio conoscere uomini e donne da lungo tempo scomparsi e dimenticati, che ebbero, come noi, una vita fatta di lavoro, speranze, timori, emozione, gioia, dolore, dubbi e fede ». Le pagine più interessanti, a mio avviso, riguardano la grossa questione delle abiure, che divennero massicce a seguito dell'Editto di Fontainebleau del 17/10/1685, e ciò più per paura dei dragoni che per intima convinzione personale. Talvolta, come a Lacoste, i neo-convertiti pensarono di cavarsela con qualche scappatoia, affermando che, entravano nella Chiesa cattolica apostolica e romana « per seguirvi tutte le verità » che erano « conformi alla dottrina di Gesù e degli Apostoli », rinunciando « agli errori contrari »; ma, in genere, lo fecero « la mort dans l'âme, contraints et forcés par la menace des dragons, c'est-à-dire par la persécution. Ils abjurèrent de la bouche, mais non du cœur. Commença alors pour eux la traversée du Désert » (p. 177 et 182).

GIOVANNI GONNET

Ottima presentazione dal punto di vista della genealogia, ricavata dallo spoglio paziente degli archivi dipartimentali di Bouches du Rhône e Vaucluse; dagli archivi comunali di Lacoste, Gordes, Goult, dai loro registri parrocchiali sia cattolici che protestanti, da archivi notarili.Il tutto inquadrato nel momento storico in cui le varie generazioni di quella famiglia Appy hanno vissuto, descritta attraverso le loro varie attività: il *lavoro*, principalmente di attività agricola, la *vita*, le abitudini, le usanze quotidiane, la *fede*, vissuta nelle varie traversie di quei secoli.

L'A. tratta solo la storia della famiglia Appy da quando il capostipite, « Johannes Appy, pedemontano ... de Turis de Lucerne », nel 1479, secondo un atto notarile di tale data, risulta risiedere nel villaggio di Lacoste, in Luberon, ed ha solo un accenno agli Appia della Val Pellice, per dire che la prima notizia è del 1348, e assicura che erano già valdesi.

Non so su quale base abbia potuto fare quella affermazione, poiché il dettagliato articolo di Beatrice Appia, apparso sul BSSV, n. 126 (1969) e 127 (1970) – articolo che l'A. cita in bibliografia e che perciò suppongo abbia letto, tanto più che è in francese –, viene detto che i primi Appia ad aderire al Valdismo, dai documenti, sono del XVI secolo, pressappoco nel periodo del Sinodo di Chanforan, mentre precedentemente essa suppone che fossero tutti cattolici. Altra osservazione, ma marginale: non mi sentirei di affermare sicuramente che la cascina (non il villaggio come lui scrive) Appia di San Giovanni sia proprio il luogo di origine della famiglia. La costruzione non può essere del XIV secolo, mi pare assai tarda, direi del XVIII secolo. Può darsi che sia stata ricostruita dopo il rimpatrio, o più tardi alla fine del secolo, quando ha cominciato a fermarsi la prima borghesia valdese, alla quale gli Appia hanno appartenuto. Nell'atto della *Bealera Peyrotta* (1503) figura anche il nome di Appia, può darsi che avessero dei terreni in

quella zona e forse qualche modesta costruzione, su cui quella che conosciamo attualmente è sorta, ma non è una prova certa per scendere dal 1503 alla metà del 1300.

OSVALDO COISSON

MARINA FUMAGALLI, *All'origine dell'albero della vita. Genesi I-IX, versione valdese* in *Mélanges de langue et de littérature occitanes en hommage à Pierre Bec...*, Poitiers, Université, 1991, pp. 123-140.

Si tratta del volgarizzamento in antico valdese dei primi nove capitoli del Genesi che si trovano nel ms. Dd. XV. 29 di Cambridge (ff. 2r-17r) insieme ad altri testi, quali il *Bestiario*. Citando l'editrice di quest'ultimo testo (Anna Maria Raugei, Firenze, 1984), l'A. dell'Università di Milano, fa notare come quel frammento biblico, contenente tra l'altro il racconto del diluvio e delle sue conseguenze, è stato indubbiamente inserito in quel codice dallo stesso volgarizzatore per le sue evidenti connessioni col fine del *Bestiario*, dove gli animali sono « solidali con l'uomo anche nella colpa »: «sono gli stessi animali che Dio passa in rassegna al momento della creazione e che poi affida nuovamente alla discendenza di Adamo perché li domini e ne tragga nutrimento. L'onnipotenza divina, manifestatasi prima con la creazione e poi con il diluvio, ha consentito a che la scintilla della vita non si spegnesse e ha stabilito, con la nuova alleanza, che l'albero della vita fruttificasse fino alla fine dei tempi » (p. 124).

Il testo, egregiamente trascritto nelle pp. 126-139, è munito di un ricco apparato critico, che per esplicita ammissione dell'A. non è che un primo approccio, da approfondire soprattutto per quanto riguarda « il problema della traduzione manoscritta della Vulgata a cui il testo valdese si collega » (ivi).

GIOVANNI GONNET

ALESSANDRO PASTORE (a cura di), *Riforma e società nei Grigioni - Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, Franco Angeli, Milano 1991, pp. 201.

Il volume raccoglie gli atti del convegno « Religione e società nei Grigioni, Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600 » svoltosi a Sondrio il 2 e 3 giugno 1989 e organizzato dal Centro evangelico di cultura di Sondrio con la collaborazione della Società storica valtellinese e del Centro di studi storici valchiavennaschi.

La riforma religiosa, nelle vallate retiche meridionali, è stata un fenomeno molto particolare. Gli impulsi determinanti che hanno contribuito alla nascita e allo sviluppo di un ampio movimento evangelico in Valtellina, Valchiavenna e nelle valli di Bregaglia e Poschiavo non sono infatti venuti dai centri riformati a nord delle Alpi – come Coira o Zurigo – ma dalla predicazione di esuli italiani, sfuggiti all'inquisizione.

I profughi italiani portano a Chiavenna, a Sondrio, a Vicosoprano, a Poschiavo e in molti altri villaggi e cittadine una riflessione in buona parte originale, in cui si riflettono i temi dibattuti nei circoli umanistici italiani.

Delio Cantimori ha scritto pagine molto interessanti nel suo *Eretici italiani del Cinquecento* a proposito della Riforma e dei suoi protagonisti nelle vallate retiche meridionali, riprendendo e approfondendo quanto iniziato da Emilio Comba e altri storici. In seguito lo storico grigionese Emil Camenisch, autore della *Storia della Riforma e Controriforma nelle valli meridionali del Canton Grigioni* ha portato alla luce nuovi dati. Tra le opere più recenti va infine ricordata l'opera di Alessandro Pastore, *Nella Valtellina del tardo Cinquecento: fede, cultura e società.*

Il volume che qui presentiamo è composto di otto saggi più una introduzione, di Alessandro Pastore. Il contributo dello storico grigionese Conradin Bonorand, che apre la serie, è intitolato « Valtellina e Valchiavenna: vie di transito librario dal nord verso l'Italia ». Bonorand, che si è già occupato dei rapporti tra il riformatore della città di S. Gallo, Joachim Vadian, con i Grigioni, delle figure di alcuni riformatori dell'Engadina, dei rapporti culturali tra riformati valtellinesi e della Svizzera tedesca e delle vicende della tipografia di Dolfin Landolfi, a Poschiavo, presenta uno sguardo sull'esportazione clandestina di libri attraverso i passi delle Tre Leghe grigionesi. Il suo contributo, che è inteso come « preliminare ad una vasta ricerca sistematica, che, nonostante le indagini pubblicate finora, resta ancora da fare », mostra la fitta rete di comunicazioni tra il nord e il sud dell'Europa che passa per i Grigioni e che è usata per diffondere scritti protestanti in Italia.

Silvano Cavazza, dell'università di Trieste, è presente con un saggio sul capodistriano Pier Paolo Vergerio e sulla sua attività nei Grigioni e in Valtellina nel 1549-1553. Vergerio, vescovo di Capodistria e poi esule religioso nei Grigioni e in Germania, soggiorna per quattro anni a Vicosoprano, in Bregaglia. È attivissimo come predicatore, polemista, pubblicista e dirige una efficientissima centrale di informazione per la raccolta di notizie sui lavori del concilio di Trento. Arrivato a Poschiavo, nel 1549, inizia a stampare una quantità di scritti polemici antiromani dopo aver preso accordi con il tipografo poschiavino Dolfin Landolfi. Cavazza analizza la produzione letteraria vergeriana e pubblica una interessante appendice « Le edizioni vergeriane di Dolfin Landolfi », un elenco dei testi che l'ex vescovo di Capodistria ha pubblicato a Poschiavo.

Ugo Rozzo, dell'università di Udine, presenta « L'esortazione al martirio di Giulio da Milano ». Giulio da Milano è stato il primo pastore evangelico di Poschiavo, l'ispiratore di Dolfin Landolfi nella creazione di una tipografia. Il testo presentato e discusso da Rozzo è l'opera principale di Giulio da Milano. Rozzo, che già negli anni '70 aveva pubblicato un saggio su Giulio da Milano e la sua opera (BSSV n. 134, dicembre 1973) sta ora preparando la pubblicazione dell'*Esortazione al martirio*, che dovrebbe uscire presso l'editrice Claudiana.

Claudio Madonia, dell'università di Bologna, presenta un saggio dal titolo « Marcello Squarcialupi tra Poschiavo e Alba Iulia »; mentre Giampaolo Zucchini è autore del saggio « Scipione Lentolo pastore a Chiavenna. Notizie dal suo inedito epistolario ». Zucchini, pure dell'università di Bologna, ha pubblicato nel 1978 un libro sui conflitti dottrinari e socio politici a Chiavenna, nel periodo 1563-1567, di cui questo saggio è un approfondimento.

Di grande interesse è il saggio di Umberto Mazzone, dell'università di Bologna, « "Consolare quei poveri catholici": visitatori ecclesiastici in Valtellina tra '500 e '600 ».

Esaminando vari documenti Mazzone ricostruisce le visite pastorali in Valtellina del vescovo di Vercelli Giovanni Francesco Bonomi (1578), del vescovo di Como Feliciano Ninguarda (1589) e del vescovo di Como Filippo Archinto (1614-1615). Emergono in modo sorprendente numero e diffusione di riformati valtellinesi così come obiettivi e metodi della reazione cattolica.

Altro tema presentato nella raccolta, la stregoneria. È Tiziana Mazzali, della Biblioteca Braidense di Milano, che si occupa di streghe nel saggio « Presenza e ruolo della stregoneria a Poschiavo ». Tiziana Mazzali è una ricercatrice conosciuta in Val Poschiavo per il suo libro *Il martirio delle streghe. Una nuova drammatica testimonianza dell'inquisizione laica del Seicento*, Milano, 1988, frutto del lavoro compiuto sui verbali dei processi alle streghe poschiavine.

Chiude la raccolta il saggio « Equilibri politici e tensioni religiose in Valtellina dopo il capitolato del 1639 », di Gianvittorio Signorotto, dell'università di Urbino. Questo studio ci porta oltre la triste data del 1620, il massacro dei riformati di Valtellina, l'esito traumatico e violento di una serie di esperienze, di singoli e di comunità, fortemente innovative sul piano dei contenuti culturali e della circolazione delle idee, oltre che della riscoperta evangelica, nella cornice di una terra di confine politicamente contesa tra le grandi potenze europee. Con il capitolato di Milano si entra nell'epoca della normalizzazione che stabilisce il cattolicesimo romano come unica religione praticabile in Valtellina.

PAOLO TOGNINA

GABRIELLA CAHIER - MATTEO CAMPAGNOLO - MICHELINE LOUIS-COURVOISIER, *Registres de la compagnie des pasteurs de Geneve,* Tome X 1607-1609, *publiés sous la direction des Archives d'Etat de Genève par* –, Genève, Librairie Droz, 1991, pp. 391.

Con esemplare regolarità e con la cura che lo contraddistingue le sue pubblicazioni Droz prosegue l'edizione di due fonti essenziali alla conoscenza del protestantesimo ginevrino: la Corrispondenza di Teodoro di Beza, giunta al suo volume ed i Registri della « Compagnie ».

Come i volumi precedenti anche questo X tomo presenta – oltre alla trascrizione del testo delle deliberazioni della « Compagnie » e le note a pié di pagina che forniscono il necessario supporto alla lettura del testo – tre parti complementari: un'ampia introduzione ed una serie di documenti in appendice pubblicati a complemento dei Registri stessi; 95 lettere indirizzate alle compagnie attinenti alle materie trattate nei verbali, e 34 lettere scambiate da Jacques Lect e Isaac Casaubon. Negli anni qui presentati (1607-09) i problemi trattati sono interni alla vita ginevrina.

Maggior problema pare essere quello della scarsezza di ministri in città a cui la Compagnia cerca di rimediare col richiamare pastori ginevrini « prestati » a chiese del Regno di Francia. I concistori e sinodi da cui questi dipendono sono però contrari a privarsi dei loro servizi e il braccio di ferro fra le due compagnie si prolunga nel tempo rimbalzando di seduta in seduta. Questioni minori quelle della ristampa di Bibbie alla cui supervisione vigila la Compagnie, presidenza della medesima.

Nulla è segnalato in questi tre anni riguardo all'attività delle Chiese valdesi o del Piemonte se non un dossier di tre lettere riguardanti un giovane studente in teologia David Jordan, figlio di Lanthelme, dossier già edito da Jalla su questo « Bollettino », n. 64 (1935) pp. 36 e ss.

PAOLO TOGNINA

CINZIA ROGNONI VERCELLI, *Mario Alberto Rollier, un valdese federalista*, Milano, Jaca Book, 1991, pp. 205, £. 24.000.

Il volume, pubblicato nella collana dell'università di Pavia di « fonti e studi di storia del federalismo e dell'unità europea », prende in esame due momenti fondamentali della vita di Mario A. Rollier : la sua formazione nel movimento giovanile evangelico negli anni della dittatura fascista e la sua attività nel movimento federalista italiano nel 1941-1945. La prima parte non aggiunge molto agli studi esistenti, ma è importante come corretta divulgazione per un pubblico esterno al mondo valdese. Si segnala inoltre per l'accuratezza delle notizie raccolte con straordinaria pazienza su ACDG, GGV e « Gioventù cristiana » e per i preziosi dati biografici forniti per tutti i protagonisti. È poi interessante la ricostruzione dell'evoluzione politico-culturale di Rollier, da un antifascismo morale e poi culturale ad un rischioso impegno politico clandestino. E molto opportuna la sottolineatura dell'apertura ecumenica internazionale del gruppo barthiano, in cui Rollier ebbe un ruolo essenziale, che in certo modo anticipava la sua successiva scelta federalista. Apprezzabili anche le brevi e precise note sulla carriera universitaria di Rollier e l'insistenza sul forte interesse per la ricerca scientifica che caratterizzò tutta la sua vita. Abbiamo riscontrato in questa parte un solo errore : contrariamente a quanto dice l'autrice (p.35), le ACDG poterono continuare a vivere proprio perché riconosciute come organizzazioni ecclesiastiche nell'ambito della legge sui culti ammessi, dopo che il regime aveva sciolto o assorbito tutte le organizzazioni di diritto civile. Perdonabile poi il vezzo di citare come rinvenimenti d'archivio alcuni documenti di polizia già editi (p.53).

La seconda e più nuova parte del volume è la documentazione dell'attività di Rollier come federalista. L'autrice ha saputo avvalersi con molta attenzione del suo archivio, diviso in quattro parti (presso la Società di studi valdesi, l'Istituto nazionale per la storia del movimento di liberazione in Italia, la fondazione Luciano Bolis appoggiata all'università di Pavia e la vedova Rita Isenburg) e di molte testimonianze, oltre che delle fonti a stampa. Ovviamente le tappe della fondazione e della crescita del movimento federalista sono note, ma l'autrice le ripercorre con grande attenzione e nuovi apporti documentari (anche in questa caso sono preziose le accurate note biografiche sui tanti protagonisti). Ne risulta il ruolo fondamentale di Rollier nel movimento negli anni di clandestinità, un gradino soltanto al di sotto dei leader riconosciuti Eugenio Colorni, Ernesto Rossi e Altiero Spinelli, con una doppia attività di organizzatore pratico e di teorico e propagandista. Le case di Rollier a Milano ed a Torre Pellice furono un recapito fondamentale nel 1943 ; in quella di Milano un'assemblea di 31 persone fondò il 27-28 agosto il movimento federalista europeo e ne definì le sei « tesi politiche ». Di questa assemblea l'autrice offre una ricostru-

zione minuziosa e definitiva, grazie anche al ritrovamento del verbale steso da Rollier e dei suoi appunti.

Nella ricostruzione dell'attività clandestina di Rollier dal settembre 1943 all'aprile 1945 l'autrice privilegia il federalista e lascia in ombra il dirigente partigiano (salvo i dati essenziali). Ricorda così la sua partecipazione alla stesura della « Dichiarazione dei rappresentanti delle popolazioni alpine », nata dall'incontro tra antifascisti valdesi e valdostani a Chivasso il 19 dicembre 1943. Poi l'opera clandestina di organizzazione del movimento a Milano nel 1944-1945, con la creazione di una rete di contatti, il mantenimento dei rapporti con Rossi e Spinelli rifugiatisi in Svizzera, la cura della stampa di pubblicazioni clandestine, come vari numeri della rivista « L'unità europea », la stesura di molti articoli ed in particolare dell'opuscolo « Stati Uniti d'Europa ? », che ebbe larga eco e diffusione. Un'attività documentata con precisione e ricchezza di dettagli inediti.

Il volume si chiude in pratica con l'aprile 1945, quando Rollier pose l'attività politica (peraltro mai interrotta) in secondo piano rispetto alla ricerca scientifica e alla vita universitaria. Il suo ruolo come commissario CLN della Montedison non è ricordato, i cenni sul suo progressivo allontanamento dal movimento federalista sono molto sintetici, la successiva milizia nel partito socialdemocratico (anche come consigliere comunale a Milano) e da ultimo in quello repubblicano viene appena citata. È peccato, ma dobbiamo già abbastanza gratitudine all'autrice per questa accurata e viva ricostruzione di Mario A. Rollier valdese e federalista negli anni della lotta clandestina.

GIORGIO ROCHAT

GIOVANNI MICCOLI, *Tra memoria, rimozioni e manipolazioni: aspetti dell'atteggiamento cattolico verso la Shoah*, « Qualestoria »,1991, n. 2-3, pp. 161-188.

« Qualestoria », la bella rivista dell'Istituto regionale per la storia del movimento di liberazione nel Friuli-Venezia Giulia (Trieste) ha dedicato un doppio fascicolo dell'annata 1991 al tema monografico « Antisemitismo, deportazione, *Shoah* tra revisionismi, innovazione e memoria », con un articolo di P. Vidal-Nacquet, *Gli assassini della memoria*, che denuncia la profonda falsità dei tentativi oggi in atto di negare o ridimensionare lo sterminio nazista di cinque/sei milioni di ebrei, e una serie di ricerche sull'antisemitismo triestino di ieri e di oggi. Segnaliamo anche l'ampio contributo per una didattica non razzista e ci soffermiamo sul saggio di Giovanni Miccoli sopra citato.

Miccoli osserva che l'atteggiamento del mondo cattolico nei confronti degli ebrei ha superato la « serpeggiante ostilità », il « disprezzo religioso e dottrinale », il « disinteresse e l'ignoranza » degli anni precedenti la seconda guerra mondiale. Lo choc provocato dalla *Shoah*, lo sterminio nazista, ha provocato da parte cattolica una netta condanna dell'antisemitismo (con impegnative dichiarazioni del Concilio Vaticano) e un miglioramento progressivo della conoscenza e delle relazioni col mondo ebraico. In questo quadro tuttavia Miccoli vede la persistenza di alcune ombre, in primo luogo il rifiuto delle autorità cattoliche di riconoscere che l'antisemitismo

aveva avuto origine da dottrine e insegnamenti secolari delle chiese cristiane (Miccoli però si occupa soltanto di quella cattolica e non affronta il problema delle responsabilità protestanti). E in particolare che lo sviluppo dell'antisemitismo europeo (non solo nazista) degli anni '30 era stato facilitato dalla passività e talora dal consenso dei cattolicesimi nazionali. Un caso limite di rimozione del passato è tuttora rappresentato dalle gerarchie cattoliche polacche, che negano l'esistenza di un diffuso antisemitismo nella Polonia prebellica e la partecipazione non solo passiva dei cattolici polacchi allo sterminio degli ebrei (e alla cacciata dei sopravvissuti nel 1945). « L'antico schema intransigente che vuole la chiesa (cattolica) giudice della storia moderna, letta come un'ininterrotta genealogia di errori e di colpe, dal momento che con la ribellione luterana e la conseguente rottura dell'unità cristiana d'Europa ha cessato di esserne la maestra e la guida, riaffiora ancora una volta a segnare tutte le difficoltà della cultura cattolica a porsi in termini storicamente reali di fronte alle sue opere e alle sue azioni » (p.179). Ne consegue anche una tentazione latente di appropriazione e « cristianizzazione » della *Shoah*, che traspare da questa dichiarazione fatta nel 1987 da Giovanni Paolo II ad una rappresentanza dei pochi ebrei ancora viventi in Polonia : « Siate convinti, cari fratelli, che i polacchi, questa chiesa (cattolica) in Polonia, che ha visto da vicino l'orribile realtà dello sterminio (...) del vostro popolo, essa l'ha vissuto in uno spirito di profonda solidarietà con voi. La minaccia che pesava su di voi era anche la nostra. La minaccia che pesava su di noi non si è realizzata nella stessa misura. Questo orribile sacrificio dello sterminio voi l'avete subito, lo si può dire, voi l'avete subito per altri, che dovevano anch'essi essere sterminati » (p.175). Come nota Miccoli, « ebrei e cattolici polacchi risultano così accumunati in un identico destino che solo il caso ha voluto non si compisse per entrambi ; ed è tale identico destino ad assicurare dell'esistenza di una operante solidarietà verso gli ebrei perseguitati, senza bisogno di altri riferimenti probatori ». L'antisemitismo viene così ridotto a manifestazione del male assoluto, di cui non occorre ricercare cause e complicità, volto contro tutta l'umanità. In questa prospettiva vanno inquadrati episodi di « appropriazione » cattolica della *Shoah*, come come l'istallazione (contestatissima) di un convento di suore carmelitane nel campo di Auschwitz sacro alla memoria ebraica e la beatificazione di cattolici morti nei campi di sterminio. I vescovi cattolici tedeschi potevano così attribuire nel 1980 gli orrori dell'antisemitismo nazista « alla mancanza di fede tanto ebraica che cristiana » (p.194), assimilando cristiani ed ebrei in una confessione di peccato certamente corretta per i primi, ma del tutto estranea all'ebraismo e prevaricatrice sul piano delle responsabilità storiche.

Ci limitiamo a questi cenni, che Miccoli sviluppa con ampia documentazione e analisi, senza dimenticare le posizioni molto più aperte e rispettose di minoranze cattoliche. Come abbiamo detto, lo studio non si occupa delle chiese protestanti, ma si presta a riflessioni spesso amare sulla passività di queste chiese verso l'antisemitismo nazifascista, talvolta fino alle soglie della complicità, ieri come oggi. Certo, il protestantesimo ha un rapporto molto più critico verso la sua storia, ma dinanzi alla tragedia della *Shoah* anch'esso non è privo di tentazioni di autoassoluzione e di appropriazione.

GIORGIO ROCHAT

Osvaldo Coisson, *I nomi di famiglia delle Valli Valdesi*, Torre Pellice, ristampa anastatica, 1991², pp. 174.

Per potere iniziare correttamente una ricerca nel campo della storia valdese si dovrebbero avere a disposizione, oltre a quelli generici, i seguenti strumenti specifici:

1) bibliografia aggiornata della storia valdese;

2) notizie dettagliate sugli archivi statali, locali e privati in cui vi possano eventualmente essere documenti relativi alla ricerca in atto;

3) informazioni attendibili e sicure sui toponimi delle Valli, oltre alle tavolette I. G. M. al 25.000;

4) buona conoscenza dei nomi di famiglia delle Valli.

Attualmente, per il primo punto è disponibile la « Bibliografia valdese » di Augusto Armand Hugon e Giovanni Gonnet, buona ma non molto recente (1953) della quale si spera possa uscire l'aggiornamento entro il 1993; per il secondo invece, è consigliabile rivolgersi ad esperti, qualora non fossero rintracciabili indicazioni al riguardo su qualche pubblicazione di argomento affine; per il terzo, pur essendo disponibili ottimi studi di Jean Jalla, di Teofilo Pons, ecc. e, più recentemente, una tesi di laurea su Villar Pellice, un'altra su Pomaretto, tre indagini su Angrogna e una, ancora in corso, su San Giovanni, su molte zone invece le informazioni sono tutt'ora carenti. Per il quarto punto poi vi è praticamente solo l'opera del Coïsson che desideriamo appunto presentare.

L'autore, fin da giovane, si era interessato ai nomi di famiglia delle Valli, raccogliendo e annotando via via le notizie ricavate da libri, riviste e giornali. Nel 1942, realizzando quanto vivo fosse nell'ambiente valdese l'interesse per questo argomento, sul quale però fino allora era stato scritto pochissimo e non a livello scientifico, cominciò a pensare all'opportunità di fare conoscere al pubblico valdese i primi risultati della sua ricerca. Era in quel periodo pastore a Catania Teodoro Balma che, sotto gli auspici della SSV, aveva iniziato a pubblicare una collana «Valdismo», formata da « brevi, ma succose ed agili monografie » sul complesso fenomeno valdese, esaminato da diversi punti di vista. Così Balma offrì a Coïsson la sua collaborazione e nel 1942 uscì, nella collana citata, il *Dizionarietto dei nomi di famiglia* in due volumetti, rispettivamente di 20 e 16 pagine, con circa 550 nomi. Nella premessa l'editore osservava:

«Questa raccolta, curata da Osvaldo Coïsson, potrà servire di base ad ulteriori studi sull'argomento dal punto di vista etnologico, storico e di onomastica valdese. Le pagine che seguono hanno infatti il sapore delle cose vecchie, spolverate e diligentemente messe a nuovo».

Per ogni nome vi è l'indicazione se esso compare tra quelli del Rimpatrio, tra quelli dei calabro-valdesi o delle Puglie, tra quelli degli emigrati in Germania o in America Latina, e infine, a titolo indicativo, viene precisata la data della sua più remota citazione.

Il dizionarietto ebbe un discreto successo e ancora oggi se ne trovano esemplari in biblioteche private nelle Valli e fuori.

Infine, nel 1975 comparve nella Collana della Società di Studi Valdesi (n. 8) *I nomi di famiglia delle Valli Valdesi*, un'opera completamente nuova in cui il Coïsson raccolse tutto il materiale pazientemente raccolto in tanti anni di lavoro. E un volume di 160 pagine con 845 nomi di famiglie delle Valli, valdesi e non. Per ogni voce vengono indicate le varianti, la probabile etimo-

logia, l'origine, la presenza alle Valli, in Calabria, in Germania, ecc, in varie epoche, con aggiunta di notizie storiche e bibliografiche.

Il volume è corredato da una introduzione in cui vengono spiegati chiaramente i tipi di indicazioni fornite, le abbreviazioni utilizzate e infine sono presentate le principali fonti di riferimento.

Utile allo storico e a chi cerca le sue radici, questa opera ha avuto notevole diffusione non solo in Italia, ma anche nei paesi dove nel passato vi è stata presenza valdese, anche se oggi quelle popolazioni non hanno spesso più nulla di comune con i valdesi, salvo il nome di famiglia più o meno modificato.

Nel 1991 essendo da tempo esaurita l'edizione del 1975, il Coïsson, dopo una rapida indagine di mercato, decise di fare, assieme ad alcuni amici, la ristampa anastatica del volume, senza apportare correzioni al testo, ma con una nuova introduzione e alcuni complementi. Nell'Appendice vi sono infatti le seguenti novità: a) aggiunte ad alcuni cognomi già elencati, in base ad una ricerca del Dott. E. Bosio; b) nomi di famiglia di valdesi del Luberon; c) 211 cognomi non ancora registrati; d) i risultati del censimento del 1889 delle famiglie delle Valli.

Così è di nuovo a disposizione del pubblico italiano e straniero l'opera del Coïsson ricca oggi di oltre 1050 cognomi!

L'autore, a cui recentemente era stata posta la domanda seguente «Se lei dovesse oggi impostare una edizione completamente rinnovata della sua opera, quale sarebbe il suo piano di lavoro?», aveva risposto che avrebbe consultato non solo tutte le pubblicazioni stampate disponibili – come aveva già fatto nel passato –, ma anche un buon numero di manoscritti, in cui fossero riportati nomi di famiglia delle Valli Valdesi. Evidentemente questa impresa sarebbe di lunga durata e quindi adatta a studiosi più giovani.

FERRUCCIO JALLA

ROBERTO MOROZZO DELLA ROCCA, *La fede e la guerra. Cappellani militari e preti-soldati 1915-1919*, Roma, ed. Studium, 1980, pp. 378 sg.

Cappellani valdesi

Sull'attività dei cappellani militari evangelici nelle due guerre mondiali mancano studi specifici. Si deve quindi ricorrere alle poche notizie contenute nei volumi dedicati ai cappellani cattolici. Per la prima guerra mondiale una prima informazione era stata data dall'opera di Roberto Morozzo della Rocca, *La fede e la guerra. Cappellani militare e preti-soldati 1915-1919,* Ed. Studium, Roma, 1980: vedi le pp. 9, 113-114, 220, 249-50. Sui cappellani valdesi in Etiopia (e più in generale sui tentativi di presenza evangelica nelle colonie italiane) si veda Cesare Marongiu Buonaiuti, *Politica e religioni nel colonialismo italiano 1882-1941,* ed. Giuffré, Milano 1982, pp. 378 sgg.

Per la seconda guerra mondiale una informazione essenziale è fornita dal recente, ottimo volume di Mimmo Franzinelli, *Il riarmo dello spirito. I cappellani militari nella seconda guerra*

mondiale, ed. Pagus, Paese (Treviso) 1991, che alle pp. 102-104 e 378-79 ricorda il ministero dei cappellani valdesi Ermanno Rostan (con un interessante documento di parte cattolica), Alfredo Rostain, Davide Cielo, Guido Comba, del battista Manfredo Ronchi e del metodista Aurelio Cappello.

La Società di Studi valdesi è fortemente interessata a ricostruire l'attività di questi cappellani (e di altri eventualmente dimenticati) e gradirebbe ricevere in merito testimonianze e documentazione.

GIORGIO ROCHAT

AA.VV., *« O Sarete missionari o non sarete nulla » Charles Beckwith 1789-1989. Atti del Convegno promosso dall'Associazione F. Lo Bue*, a cura dell'Associazione F. Lo Bue e Radio Beckwith evangelica, Torre Pellice, 1981, pp. 98.

Molto opportunamente l'Ass. culturale F. Lo Bue e Radio Beckwith hanno pensato di pubblicare gli atti del Convegno svoltosi in Torre Pellice nel luglio dell'89, in occasione del 2° centenario della nascita di Charles Beckwith.

Il fascicolo, che si apre con una prefazione di Giorgio Spini, comprende interventi di G. Gonnet (*Charles Beckwith nella storiografia valdese*), di A.M. Valdambrini Dragoni (*Charles Beckwith e l'istruzione primaria nella Valli Valdesi*), di Gustavo Bouchard (*Beckwith e il Risveglio*), O. Coïsson (*Alcuni aspetti della vita famigliare del generale Beckwith alle Valli*), di D. Maselli (*Charles Beckwith e l'evangelismo italiano*) e di P. Sthepens (*Beckwith come soldato e cristiano*).

Vi è anche una preziosa documentazione fotografica, con una cartina in cui sono elencate tutte le località delle Valli in cui , a fine '800, c'erano scuole valdesi.

JEAN -LOUIS SAPPE'

L. BONNEFON-CRAPONNE, *L'Italia al lavoro. Un'immagine dello sviluppo industriale d'inizio secolo*, Torre Pellice, introduzione di G. c. Jocteau, Torino, Unione industriale, 1991, pp. XXVIII + 159.

Di Louis Bonnefon-Craponne già vi erano notizie in opere storiche sull'economia torinese nel '900 e altrove, p. es. nella biografia di *Agnelli* di Castronovo. Ora la pubblicazione in trad. italiana di un suo vivace e pregevole studio (scritto nel 1914, edito nel 1916) inteso a far apprezzare in Francia lo sviluppo industriale italiano, lo fa conoscere attraverso la sua parola scritta e grazie a una ampia e interessante introduzione di Gian Carlo Jocteau, che ne illustra la personalità e ne rievoca la biografia.

Industriale serico e attivo organizzatore nel campo dell'associazionismo imprenditoriale (fu tra i fondatori nel 1906 della Lega industriale di Torino da cui nacque di lì a poco la Conf. italiana dell'industria , di cui fu il primo presidente), Craponne si dimostra negli scritti e nell'attività privata e pubblica uomo di alto ingegno e di forti princìpi etici. Dal 1924 lascerà l'attività privata, sarà prima addetto commerciale di Francia a Roma, poi dal 1927, a 54 anni, lascerà l'Italia dopo aver vissuto in questa seconda patria quasi ininterrottamente sin dall'infanzia, e avrà importanti cariche nei pubblici organismi preposti all'economia nella sua patria d'origine. A riposo dal 1945, morirà nel 1952.

Ci interessa il fatto che questo personaggio abbia voluto dedicare per molti anni un'apprezzata attività alla comunità valdese nel concistoro, fu due volte deputato al Sinodo, si occupò intensamente dell'Ospedale valdese. Mettere in luce la sua figura, come hanno fatto gli editori del libro e il prof. Jocteau che lo ha curato, significa dare un apporto molto interessante alla « storia sociale » del protestantesimo italiano e in particolare torinese fra fine '800 e primo '900.

AUGUSTO COMBA

VINAY-PEYRONEL-PLATONE, *30 anni a Riesi - Storia fotografica del Servizio Cristiano*, Torino, Ed. Servizio Cristiano, 1991, pp. 92.

Attraverso 120 foto, adeguatamente commentate da J. Jacques Peyronel, il Servizio Cristiano di Riesi ripercorre la sua oramai trentennale esperienza.

Tutto il libro, dalle immagini ai testi, testimonia di un'esperienza affascinante, lungi dall'essere conclusa: i nuovi progetti (l'ingegneria del territorio, l'agricoltura con indirizzo biologico, senza dimenticare il maggior radicamento con la locale chiesa valdese) daranno un rinnovato slancio a questa « frontiera protestante » del sud d'Europa.

JEAN-LOUIS SAPPE'

FERRUCCIO JALLA, *Josua Janavel (1617-1690)*, Deutsche Waldenservereinigung e V., Schönenberg, Ötisheim, 1991, pp. 43.

È la traduzione tedesca, con una breve introduzione di Albert de Lange, del volumetto apparso nella Collana della B.S.S.V. per il XVII febbraio 1991, in occasione del 3° centenario della morte del leggendario « Capitano delle Valli ».

J-L. S.

SAURO GOTTARDI, *Gli evangelici a Fiume e Abbazia*, in « Fiume, Rivista di Studi Fiumani, » XI (1991), pp. 48-64.

MILENA GRILL E DARIO TRON (a cura di), *Maniglia 1841-1991, la comunità ed il suo tempio*, s.n.t., pp. 43, illustr.

ALFREDO BERLENDIS, *La Riforma a Venezia nel cinquecento*, s.n.t., pp. 44.

Tre pubblicazioni di carattere diverso, commemorativo e divulgativo, opera di fratelli evangelici delle comunità interessate che ne rievocano pagine di storia; più che storia, memoria, ma non meno significativa.

G. T.

VITA DELLA SOCIETÀ

I° Incontro dei Musei protestanti d'Europa

Per quattro giorni, dal 28 aprile al 1° maggio scorsi, si è svolto a Torre Pellice il primo incontro dei Musei protestanti europei. Scambi di progetti di lavoro, discussioni su nodi problematici della tematica museale e sincero incontro fraterno hanno caratterizzato questo importante appuntamento, al quale hanno partecipato un centinaio di persone provenienti da Francia, Germania, Belgio e Italia.

L'iniziativa si è tenuta in collaborazione con la Société de l'Histoire du Protestantisme français che, con scadenza annuale, organizza un incontro nazionale fra i conservatori dei musei protestanti di Francia, per uno scambio di informazioni ed esperienze.

L'edizione 1991 (corrispondente al VI *Colloque* francese) si è dunque svolta a Torre Pellice, in considerazione del fatto che la realtà valdese sta suscitando all'estero molto interesse, specie sotto il profilo museale. Essa ha anche assunto una veste internazionale, tenuto conto che, vista la futura unità europea, il protestantesimo rappresenterà un polo culturale di notevole ampiezza, di cui l'Italia disegna la frontiera meridionale.

Proprio per parte italiana il contributo all'incontro è stato articolato in due momenti. Il primo mirante a fungere da « cornice », utile a situare il caso-Italia: nella accurata riflessione cioè sul tema, per noi sempre così scottante, della *laicità* e del rapporto Chiesa-Stato tipico della nostra situazione. Hanno introdotto tale tema: Luisa La Malfa, Luciano Musselli e Paolo Gay.

Il secondo momento si è sviluppato invece sulla descrizione problematica del progetto museale valdese inteso come realtà globale di edifici, luoghi storici, ambienti rievocativi in funzione di una identità di minoranza religiosa. Sono intervenuti al proposito: Franco Davite, Enzo Tron, Daniele Jalla, Paolo Gardiol, Pierre Bolle, Giorgio Rochat, Giorgio Tourn, Franco Calvetti e Bruna Peyrot.

In attesa degli Atti dell'incontro, editi dalla Société d'Histoire du Protestantisme Français, che potranno diventare un utile materiale di lavoro, non possiamo che soffermare l'attenzione su alcune questioni di fondo che hanno assicurato il dialogo delle quattro giornate fra i vari rappresentanti dei musei protestanti europei:

1- La realtà museale protestante, ovunque essa si trovi, in contesti sociali di maggioranza o di minoranza, suscita sempre molto interesse e pone ai propri curatori un'esigenza di fedeltà storica e di leggibilità nel presente.

2- Ogni museo narra una storia, la nostra storia. Ma una storia non può essere narrata senza un filo conduttore che le dia significato « globale », in altre parole, che lasci un messaggio al visitatore.

3- Collegato al punto precedente, è emerso il ruolo specifico del museo, spesso la prima occasione di presa di contatto col mondo protestante e situato, si potrebbe dire, all'incrocio fra la storia e l'evangelizzazione. L'esposizione di documenti, oggetti, fotografie, infatti, non parla solo di un passato ormai concluso, ma necessariamente segnala che ancora oggi gli eredi spirituali e generazionali di quello stesso passato esistono ancora con una loro ben precisa ipotesi di chiesa e di vita evangelica.

Il futuro, quindi, ci vedrà impegnati molto approfonditamente su questo fronte di cui il museo è soltanto l'elemento più vistoso, posto a simbolizzare lo spazio sociale della nostra memoria collettiva religiosa.

Non dobbiamo, infine, dimenticare che nel pomeriggio di martedì 30 aprile è stato inaugurato il « Museo del mondo valdese », situato nel seminterrato dell'attuale Centro Culturale di Torre Pellice. Con questa sezione si è conclusa un'altra parte del progetto di ristrutturazione museale avviato in vista del Tricentenario del Glorioso Rimpatrio. Sempre di più, tuttavia, il mantenimento e l'aggiornamento dei nostri musei si configurano come ricerca storica continuativa sviluppata a due livelli: la ricerca documentaria e il suo rapportarsi al linguaggio museale come specifico codice comunicativo. La rete dei musei valdesi insomma è un nostro fertile e promettente capitolo di studio che la Società di studi valdesi non potrà non continuare ad approfondire.

BRUNA PEYROT

Il XXXI Convegno di studi sulla Riforma ed i movimenti religiosi in Italia

Sia pur contenuto in estrema sintesi, un cenno sul Convegno che si è tenuto a Torre Pellice dal 1° al 3 settembre 1991 può riuscire indicativo della continuità e vitalità di questa manifestazione della Società di Studi valdesi.

La prima tornata di lavori, nel pomeriggio di domenica 1° settembre, ha visto il puntuale svolgimento del programma dedicato a *Giorgio Spini, storico del protestantesimo italiano*: i contributi di G. Ricuperati (*Gli studi sul Cinque e Seicento*), L. Waltz Mannucci (*Sui puritani*), S. Galante Garrone (*Sul Risorgimento*), G. Bouchard (*Sull'evangelizzazione in Italia*), sono risultati di estremo interesse. E così, dopo interventi di E. Campi, G. Vola, G. Tourn, la risposta dello stesso Spini, che ha formulato un'interpretazione e una valutazione del proprio lavoro di storico. La quale, unitamente ai predetti contributi, comparirà nel fascicolo del BSSV seguente a questo.

Anche la giornata del 2 settembre è stata occupata per la maggior parte dallo svolgimento di varie relazioni su un tema comune: *Le fonti per lo studio della presenza evangelica in Italia dalla fine dell'800 alla metà del '900.* Questa tematica è stata trattata da B. Peyrot (*Le fonti di parte evangelica*), L. Santini (*Sull'evangelizzazione nel Mantovano a fine '800*), M. Fincardi (*Sull'evangelizzazione valdese nella Bassa Padana fra '8 e '900*), F. Toppi (*Per la storia del movimento pentecostale*), G. Rochat (*Le fonti di polizia sulle chiese pentecostali sotto il fascismo*), L. Giorgi (*Le fonti ginevrine e svizzere*), G. Ballesio (*L'archivio della Chiesa valdese*), F. Chiarini (*Gli archivi metodisti di Roma*), A. L. Della Portella (*Sull'opera dei colportori*). Nelle discussioni che hanno seguito i tre gruppi di tre relazioni sono intervenuti rispettivamente: G. Gonnet e B. Peyrot; A. Comba, G. Spini e F. Toppi; G. Spini, L. Santini, L. Giorgi, M. Fincardi, G. Rochat, A. L. Della Portella. Al dibattito sul tema delle fonti è seguita una comunicazione di M. Guasco su *Lo stato degli studi sui parroci e le parrocchie cattoliche tra '8 e '900*: l'esposizione è stata di estremo interesse, e non meno interessante, dopo le domande poste da G. Rochat, A. Comba, D. Abate, V. Morero, G. Gonnet, è stata la serie di ulteriori chiarimenti fornita dal relatore.

Nella mattina del 3 settembre sono state svolte, com'è tradizione del Convegno, varie comunicazioni libere, talvolta di notevole impegno. Hanno parlato G. Gonnet (*Riflessioni sull'eredità valdese in relazione ai recenti studi*), A. Olivieri (*L'agostiniano A. Quistelli e il dibattito sulla grazia 1537-44*), F. Jalla (*Il signor di Fontjuliane e il Rimpatrio*), M. D'Angelo (*Vicende delle comunità protestanti in Italia meridionale e a Malta nel XIX secolo*) e O. Coïsson (*La strage di Barletta, 19 marzo 1866, cronaca e ricostruzioni*). Presentate da D. Maselli, sono seguite due comunicazioni attinenti *Teodorico Pietrocola Rossetti*, da parte di D. Ronco, che ha illustrato la biografia di cui è autrice, e di G. Puccioni (di cui ha letto il saggio C. Coronato). La discussione è stata portata da G. Spini, G. Gonnet, e D. Maselli sulla comunicazione di A. Olivieri e si è conclusa con la sua risposta.

Un gruppo di studiosi toscani ha animato nel pomeriggio la chiusura del Convegno trattando vari argomenti inerenti la storia dell'evangelizzazione in Italia: C. Bacchi Berti (*La Chiesa evangelica valdese di Pisa dalla seconda metà del XIX secolo alla I guerra mondiale*), S. Testi (*Paolo De Michelis e la chiesa libera di Pisa*), P. Frateschi (*Le chiese evangeliche di Lucca e Barga nel secolo XIX*), M. Parisi (*La crisi dell'unionismo evangelico negli anni '30 attraverso la lettura di « Gioventù evangelica » 2ª serie*). Introdotta da una presentazione di L. Giorgi, questa serie di comunicazioni è stata conclusa da D. Maselli che ha illustrato la sua attività didattica in quanto mirata ad approfondire la storia del nostro evangelismo.

AUGUSTO COMBA

Fondazione Centro Culturale Valdese

Come deciso nell'ultima assemblea in agosto il Seggio ha provveduto a condurre in porto insieme alla Tavola il progetto della Fondazione che ci ha impegnati nelle ultime assemblee. L'atto costitutivo è stato siglato nei locali del Centro il 28 dicembre dal Moderatore della Tavola valdese e dal nostro Presidente. I ritocchi che sono stati apportati alla bozza di Statuto sono stati minimi e dettati esclusivamente da esigenze formali o giuridico-legali. Con questo nuovo assetto giuridico il lavoro della Società – senza mutare in nulla il suo orientamento e le sue finalità – si trova coinvolto nel lavoro più ampio del Centro e, come ampiamente sottolineato dal Seggio, riceve dalle strutture del Centro stesso un non indifferente apporto organizzativo.

Pubblichiamo qui appresso lo Statuto del « Centro ».

Art. 1

Per volontà della Tavola valdese e della Società di studi valdesi è costituita ai sensi degli articoli 12 e seguenti del Codice civile una Fondazione denominata « Centro culturale valdese ».

Art. 2

La Fondazione ha sede in Torre Pellice, via Beckwith 3.

Art. 3

La Fondazione ha lo scopo di:

a) conservare ed amministrare, favorendone l'aggiornamento l'arricchimento e la valorizzazione, la Biblioteca già della Tavola valdese, i fondi librari, il Museo storico valdese ed il Museo delle Valli valdesi che costituiranno la sua dotazione, nonché altri fondi archivistici, fondi librari, realtà museali che vengano ad incrementare il suo patrimonio, a titolo sia oneroso sia gratuito;

b) conservare ed amministrare, favorendone l'aggiornamento, l'arricchimento e la valorizzazione, fondi archivistici, fondi librari, realtà museali che le siano affidati da privati, da enti pubblici o privati, che ne mantengono la proprietà, secondo convenzioni di volta in volta stipulate;

c) contribuire allo sviluppo ed alla diffusione degli studi e della riflessione di carattere teologico, culturale e storico delle Chiese evangeliche, in particolare valdesi, anche in collaborazione con altri enti, pubblici e privati, italiani e stranieri, mediante conferenze, convegni, dibattiti, mostre, pubblicazioni, ed ogni altra forma opportuna;

d) contribuire alla tutela dei caratteri specifici della comunità valdese sotto il profilo sia religioso sia culturale, nel quadro di una valorizzazione delle minoranze, in una prospettiva europea;

e) promuovere la fruizione del patrimonio storico e documentario raccolto, mettendolo a disposizione del pubblico.

- La Fondazione per perseguire i propri scopi potrà concedere borse di studio, istituire premi, organizzare corsi di istruzione, corsi di formazione ed aggiornamento per insegnanti.

- La Fondazione, che opererà prevalentemente in Piemonte, non ha scopo di lucro, e chiederà alla Regione Piemonte il riconoscimento giuridico quale persona giuridica privata.

Art. 4

Il patrimonio della Fondazione è costituito da un fondo di lire 15.000.000 (quindicimilioni) e dai beni di cui la Tavola valdese e la Società di Studi valdesi la doteranno, e quali meglio risulteranno descritti nell'atto di dotazione (Museo storico valdese; Museo delle Valli valdesi; Biblioteca già della Tavola valdese).

Tale patrimonio potrà essere aumentato con donazioni, legati, lasciti, erogazioni, liberalità di qualsiasi genere di quanti, privati, enti pubblici e privati, abbiano interesse a sostenere la Fondazione.

La Fondazione provvederà al conseguimento dei suoi scopi con le rendite del suo patrimonio presente e futuro, nonché con i contributi di qualsiasi genere provenienti da privati, enti pubblici e privati. A tal fine, sarà compito del Consiglio direttivo e – nell'ambito delle direttive da questo impartite – del Direttore del Centro, ricercare idonee forme di finanziamento anche attraverso la sensibilizzazione ai fini perseguiti dal Centro culturale valdese.

I Fondatori concorreranno al finanziamento della Fondazione mediante erogazioni in denaro ovvero anche fornendo il personale per l'espletamento di specifiche attività e per garantire il funzionamento dei musei e delle Biblioteche.

I Fondatori si impegnano inoltre a contribuire con finanziamenti straordinari in occasione di manifestazioni particolari organizzate dal « Centro » nell'ambito delle proprie finalità statutarie, e di cui sia loro fornita adeguata informazione.

Il Consiglio direttivo provvederà nel modo ritenuto più sicuro e redditizio all'investimento del denaro che perverrà alla Fondazione.

Art. 5

In relazione a quanto stabilito al precedente articolo 4: la Tavola valdese, in persona del Moderatore suo legale rappresentante, devolve alla Fondazione un fondo iniziale di Lire 15.000.000 (quindicimilioni), depositate su un libretto di deposito al portatore presso la Cassa di Risparmio di Torino, agenzia di Torre Pellice, numero 1755839/03/12/RIP, matricola 5144179, emesso in data 10 dicembre 1991, contrassegnato « Centro Culturale Valdese - Fondazione »;

la Tavola valdese, in persona del moderatore suo legale rappresentante, si impegna a trasferire gratuitamente alla Fondazione i propri diritti sulla « Biblioteca valdese » di sua proprietà, già posta nei locali della « Casa valdese » in Torre Pellice, via Beckwith 2, ed attualmente ubicata nei locali dello stabile dell'ex « Convitto maschile valdese » in Torre Pellice, via Beckwith 3, sede della Fondazione;

la Tavola valdese e la Società di studi valdesi, in persona rispettivamente del Moderatore e del Presidente del Seggio legali rappresentanti dei due Enti, si impegnano, ciascuna per quanto di ragione, a devolvere gratuitamente alla Fondazione i rispettivi diritti sul « Museo storico valdese » e sul « Museo delle Valli valdesi », attualmente posti nei locali dello stabile dell'ex « Convitto maschile valdese » in Torre Pellice, via Beckwith 3.

Art. 6

La Fondazione sarà amministrata e svolgerà la propria attività in conformità e sotto l'osservanza delle norme contenute nello Statuto che, composto di diciassette articoli e steso su pagine nove di tre fogli, sottoscritto dalle parti, dai testimoni e da me notaio, si allega al presente atto sotto la lettera "D", previa lettura datane da me Notaio ai comparenti alla presenza dei testimoni.

Art. 7

Gli organi della Fondazione sono:
- il Consiglio direttivo;
- il Presidente;
- il Collegio dei revisori dei conti;
- il Direttore.

Art. 8

A comporre il primo Consiglio direttivo sono nominati i signori:

RIBET Sergio, nato a Perosa Argentina il 27 gennaio 1944, residente in Pomaretto, via Balziglia 44, pastore valdese

PEYROT Bruna, nata a Luserna San Giovanni il 8 giugno 1951, residente in Luserna San Giovanni, via ai Vola 21, direttrice didattica

BEIN Elena, nata a Torre Pellice il 20 marzo 1945, residente in Legnano (Milano), via 29 Maggio 2, insegnante

CANALE Elio, nato a Reggio Calabria il 21 dicembre 1944, residente in Torre Pellice, via Beckwith 14, preside

ROSTAN Gianni Enrico, nato a Milano il 7 febbraio 1933, residente in Milano, via Carlo Poerio 37, ingegnere

ROCCHI Massimo, nato a Castelletto di Branduzzo (Pavia) il 2 novembre 1950, residente in Imperia, piazza della Vittoria 6, impiegato

CALVETTI Franco, nato a Perosa Argentina il 8 giugno 1939, residente in Pomaretto, via Patrioti 9, direttore didattico. Il Presidente della Fondazione sarà eletto dal Consiglio direttivo nella sua prima seduta, ai sensi di statuto.

Art. 9

A comporre il primo Collegio dei Revisori sono nominati i signori:

MATHIEU Bruno, nato a Villar Pellice il 15 giugno 1933, residente in Torino, via Renier 25/4, impiegato

GRIOT Giancarlo, nato a Pinerolo il 26 gennaio 1941, residente in Porte, via Fucina 6, funzionario.

Il terzo revisore sarà nominato dal Consiglio direttivo della Fondazione nella sua prima riunione.

Art. 10

Il Direttore della Fondazione sarà nominato dal Consiglio direttivo nella sua prima riunione, ai sensi di Statuto.

Art. 11

Il primo esercizio si chiuderà il 31 dicembre 1992

Art. 12

I Fondatori conferiscono al signor

TOURN Giorgio, nato a Luserna San Giovanni il 1 luglio 1930, residente in Torre Pellice, via Coppieri 10, pastore valdese ogni potere per svolgere tutte le pratiche occorrenti o che si renderanno necessarie, utili o anche soltanto opportune per ottenere il riconoscimento della personalità giuridica della Fondazione, e per procedere all'iscrizione della medesima al Registro delle persone giuridiche private presso il Tribunale competente.

Le spese del presente atto e quelle ad esso conseguenti sono a carico degli Enti fondatori.

Richiesto io Notaio ricevo quest'atto, da me redatto e scritto in parte da me, in parte da persona di mia fiducia, ed in parte dattiloscritto da persona pure di mia fiducia su pagine dodici di tre fogli con le sottoscrizioni finali sulla tredicesima di un quarto foglio, quale atto leggo, alla pre-

senza dei testimoni, ai comparenti che approvandolo e confermandolo meco notaio, unitamente ai testi, lo sottoscrivono.

F. ti. Franco Mario GIAMPICCOLI
Giorgio ROCHAT
Augusto Adolfo COMBA teste
Paolo GAY teste
Alberto OCCELLI Notaio

LA SCOMPARSA DI TEOFILO G. PONS

Il 22 Ottobre 1991 è mancato all'affetto dei suoi cari e dei suoi amici, e rimpianto dai suoi numerosi estimatori, il professor Teofilo G. Pons, Presidente onorario della nostra Società e apprezzato insegnante per molti anni al Collegio Valdese di Torre Pellice.

La sua variegata attività di studi in diversi campi di interesse – dalla storia valdese e delle Valli, alle tradizioni popolari delle nostre vallate, alle ricerche sulla parlata occitana alpina – oltre ai numerosi contributi apparsi in questa ed in altre riviste specializzate, ci ha lasciato alcune pregevoli e significative opere, testimoninaze concrete dell'amore che egli nutriva per le cose e la gente della sua terra, quella « piccola Patria » come egli stesso l'ha definita in una raccolta di testi di canzoni popolari delle Valli risalente agli anni '30.

Abbiamo chiesto al nostro Socio onorario Osvaldo Coïsson di delineare brevemente la sua figura ed i tratti principali della sua opera.

IL SEGGIO

Teofilo G. Pons

Il professor Teofilo Pons, Presidente Onorario della nostra società, ha cessato di vivere il 22 ottobre 1991, alla bella età di 96 anni. Anche se negli ultimi anni qualche difficoltà nel camminare non gli permettevano più le lunghe passeggiate che era uso fare, la sua mente è stata sempre lucida ed era un piacere conversare con lui. Era il maestro che ancora metteva la sua lunga esperienza a vantaggio del suo interlocutore. E la sua esperienza era tanta.

Era nato l'11 settembre 1895 a Massello, e alla sua Val Germanasca – anche se per ragioni del suo lavoro si era stabilito a Torre Pellice – è stato sempre fortemente affezionato.

Nel 1915 aveva dovuto interrompere gli studi perché chiamato alle armi. Aveva partecipato alla guerra 1915-18 come ufficiale degli Alpini. Decorato al valore. Una ferita gli procurava una menomazione permanente alla mano destra. Smobilitato, prosegue gli studi universitari e si laurea a Napoli in lettere ed in lingue. Poco dopo fu chiamato come supplente all'allora Ginnaio-Liceo

Pareggiato Valdese (ora Classico-Linguistico), per rimanervi per tutta la sua carriera di insegnante, divenendo anche preside della Scuola Media.

Studenti di due generazioni – fra le due guerre, durante la guerra 1940-45 e nel dopoguerra fino al 1961 (quando ha dovuto lasciare l'insegnamento per raggiunto limite di età) – sono stati suoi allievi, e lo ricordano con affetto.

Ma, all'infuori del suo apprezzato lavoro di insegnante, lo dobbiamo ricordare per il suo appassionato amore per la sua terra natìa, per la sua tradizione, la sua storia.

Il suo contributo all'attività della Società di Studi Valdesi è stato lungo e attivo. Nel 1932 entra a far parte del Seggio, in qualità di segretario, e la sua collaborazione al Bollettino comincia col n. 57 (1931) con la prima puntata di quella raccolta de *I nostri proverbi* che continuerà per molti anni [1] fino ancora al 1986, quando già egli aveva oltre 90 anni.

Della Società segue in pieno le vicissitudini: da « Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise » (n. 60, sett. 1933) a: « Bollettino della Società di Storia Valdese » (n. 61, aprile 1934) in conseguenza della persecuzione linguistica (e xenofoba) del fascismo, e, poco dopo, per evitare il controllo centralizzatore sulle società storiche, il cambiamento della ragione sociale in: « Società di Studi Valdesi » (Bollettino n. 64, sett. 1935).

Nel 1935 da Segretario passa ad Archivista al posto di J. Jalla (che lo sostituisce come segretario), incarico che mantiene fino al 1968 quando dimissiona per ragioni di età (gli succederà il dott. E. Peyrot). Dal n. 61 del Bollettino il suo nome figura come « direttore responsabile », incarico che continuerà ad avere fino al 1970.

Ben 24 sono gli approfonditi studi storici da lui pubblicati sul Bollettino, senza contare le numerose recensioni siglate T. P. ovvero P. e l'accurata preparazione degli *Actes des Synodes des Eglises Vaudoises, 1692-1854* (Boll. n. 88, dic.1948), dei quali ha curato le trascrizioni, la dettagliata introduzione, una preziosa raccolta di notizie biografiche di tutti i pastori dal 1692 al 1854 ed un utile indice analitico.

Oltre a quanto scritto sul « Bollettino », altri studi storici sono le due pubblicazioni in occasione del XVII febbraio: *Valdesi condannati alle galere nei sec. XVI e XVII* (1951), e *Cento anni fa alle Valli. Il problema dell'emigrazione* (1956), come pure: *Le vicende del forte di Mirabouc*, la sola pubblicazione che abbiamo, per ora, sulle vicende della fortezza.

Costante anche la sua collaborazione ai periodici locali: « L'Eco delle Valli Valdesi » e « Il Pellice » in cui ha particolarmente curato per circa 10 anni una rubrica "*Lu cantun dî patuà*" per la valorizzazione delle nostre parlate, nelle loro tipiche varietà locali.

Ha collaborato anche al « Notiziario Alpino », al « Bulletin de la Société d'Etudes des Hautes Alpes », al « Monde Alpin et Rhodanien » ed a varie altre riviste.

Altra sua attività è stata rivolta alle rivalorizzazione delle nostre parlate occitane (i nostri *patouà*) e delle tradizioni alpine, non solo delle Valli valdesi, che ha particolarmente curate, ma di tutta la civiltà delle vallate occitane, partecipando attivamente alle prime iniziative dell'*Escolo*

[1] N.ri 57, 58, 59, 64, 70, 116, 158, per un totale di 1259 detti e proverbi. È la più ricca raccolta di proverbi della nostra regione, che varrebbe la pena di riordinare e raccogliere in un'unica pubblicazione a sua memoria.

dòu Po che gli ha rilasciato il diploma di « Manteneire de la Lengo » in riconoscimento della sua pionieristica opera.

La sua collaborazione con le associazioni occitaniste è stata sempre attiva ed esse si sono considerate onorate di poter pubblicare dei suoi scritti nei loro periodici: « Coumboscuro », « Lou Soulestrelh », « Novel Temp ».

È in questo settore che si è svolta la sua attività più importante e per la quale è considerato uno dei maestri. Il suo *Dizionario del dialetto valdese della Val Germanasca* – di cui è ora in progetto una riedizione aggiornata – è il primo apparso dei glossari delle nostre Alpi ed il più completo rispetto ad altri pubblicati in seguito.

Le sue due opere: *Vita montanara e folklore nelle Valli Valdesi* (1978) [2] e *Vita Montanara e tradizioni popolari alpine* (1979), pubblicate quando già era in età avanzata, sono il risultato ed il coronamento di più di 60 anni di lavoro, appunti, ricerche, interviste con alpigiani.

La rivista « L'infinito », nel febbraio 1985, dedicava al prof. Pons una splendida fotografia a piena pagina [3], con la seguente didascalia: *Di lui mi hanno colpito l'austerità e la saggezza, l'integrità morale e una serena filosofia della vita; in una parola l'incarnazione vivente della più autentica "anima valdese".*

Le nuove generazioni ormai l'hanno conosciuto, in genere, solo attraverso ai suoi scritti, che testimoniano l'opera svolta da Teofilo Pons durante la sua lunga vita e che contribuiranno sicuramente anche in futuro a mantenerne vivido il ricordo.

OSVALDO COISSON

In ricordo di Valdo Vinay (1906-1990)

I

Quando ripenso alla lunga comunanza di fede pensiero e azione che ebbi il privilegio di vivere – e nel ricordo non posso non associare quello di Wanda – con Valdo Vinay di tre anni solo più anziano di me, è tutto uno spaccato di vita che torna alla memoria, e ciò a partire dal 1941 quando il Nostro fu chiamato a Roma ad occupare la cattedra di storia del cristianesimo e di teologia pratica presso la Facoltà Valdese di Teologia. Fu per l'iniziativa di Valdo Vinay che fui nominato nel 1951 docente incaricato di storia valdese presso quella Facoltà, ed è con lui che, fin dal 1948, feci le mie prime esperienze come « servitore della Parola » nel Basso Lazio. Ma già sei anni prima scrivevo su « L'Appello » del 1942 (pp. 88-90) quel mio *Ritorno alla teologia*, con cui praticamente mi riconciliavo con quella disciplina che ebbe allora la sua svolta barthiana in

[2] Tradotto anche in francese: *La vie traditionelle dans les vallées Vaudoises du Piémont*, « Le Monde Alpin et Rhodanien », Grenoble, 1978.

[3] A pag. 82, in un articolo di M. RUFFINI, dal titolo *La leggenda dei Valdesi*.

Facoltà proprio per opera di Valdo Vinay. Con lui e con Emanuele Sbaffi collaborai alla creazione del Centro Evangelico di Cultura di Roma nel 1945, e con Valdo Vinay frequentai la Scuola Vaticana di Paleografia Diplomatica e Archivistica. Con lui presi una parte viva alla redazione del nostro settimanale « La Luce » durante il biennio 1946-47; e, allora, come non rammentare le settimanali correzioni notturne delle bozze di stampa, fatte insieme con l'attentissima Wanda? O le scorribande domenicali a piedi e poi con la Seicento in Ciociaria, ivi comprese le conferenze tenute alla Casa del Popolo di Colleferro? E le prime riunioni per il culto domenicale nelle case dei fratelli e sorelle in Cristo a Colleferro, Colle Curto, Valle Vona, La Foresta, Valle Para, Torre Noverana ecc.? O le visite a Ginevra e nei cantoni svizzeri di Vaud e Neuchâtel ai nostri fratelli in fede assunti colà come braccianti, muratori ed operai nella costruzione delle autostrade svizzere? Od ancora l'affissione per le vie e le piazze di Roma del « manifesto per la libertà religiosa » compilato dal Centro Evangelico di Cultura alla vigilia della Costituente, durante la quale Wanda portava il pacco dei manifesti, Valdo il secchio della colla ed io la scala da poggiare contro le pareti dei muri e delle case?

Già Giuseppe Platone ebbe a ricordare – su « La Luce » del 7 dicembre 1990 – come Valdo Vinay, « austero, serio, perennemente piegato sulle sudate carte », sapesse anche ridere ed avesse « un raro senso dell'humor », ed io voglio aggiungere che era anche molto sobrio nel bere e mangiare e non fumava mai; ma in Ciociaria, in visita ai nostri fratelli delle campagne, che non avevano altro da offrirci che un po' di vino di loro fattura, egli non disdegnava di bere qualche bicchiere, e permise che, in modestissimo contraccambio, io spartissi con loro il pacco di sigarette che avevo sempre in tasca; cosicché, quando si partiva da Roma con la corriera o in treno o con la 600, Valdo non mi chiedeva se mi ero preparato a dovere per la lettura e la meditazione del Vangelo, ma se mi ero ricordato di portare le sigarette!

Passando a cose meno effimere, feci anch'io quell'esperienza di Cullmann che Valdo Vinay ha ricordato nella sua *Autobiografia*, – cfr. Paolo Ricca, *Valdo Vinay 1906-1990* in « Protestantesimo », 1991/1, p. 8 –, e cioè che, predicando la Parola di Dio agli operai e ai contadini, nelle case private o sull'aia delle fattorie in mezzo agli animali domestici, si comprendeva meglio « come nascevano le comunità dell'apostolo Paolo »: un giudizio prezioso, che collima perfettamente con quanto scrivevo nel 1953 nei miei *Waldensia* di Strasburgo:

> Mon intérêt actuel pour mieux comprendre le sens et la portée de l'histoire de mes ancêtre au sein de la religiosité chrétienne des siècles précédant la grande Réforme de Luther et de Calvin, a été pour ainsi dire renouvelé, revivifié par les expériences qu'on fait actuellement en Italie sur le terrain de l'évangélisation des villes et surtout des centres industriels et des campagnes (Colleferro, Ciociaria, etc.): la prédication itinérante de village à village et de maison à maison, les cultes célébrés dans les étables et sur les aires des granges, où la liturgie, réduite au minimum, est calquée presque involontairement sur les rites simples et profondément vécus de l'Eglise primitive, les conditions politiques, sociales, intellectuelles et religieuses des paysans et ouvriers formant les nouvelles communautés protestantes qui naissent un peu partout de la Sicile aux Vénéties, tout cela présente des analogies frappantes avec ce que les documents nous disent de la vie et de la société au Moyen Age et de l'exi-

stence des Vaudois à cette époque-là. (cfr. il mio *Il grano e le zizzanie. Tra eresia e riforma (secoli XII-XVI),* Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 1989, vol. II, p. 755).

II (Una rievocazione tipologica)

Dopo le molte pagine dedicate da Paolo Ricca a Valdo Vinay nel fascicolo sucitato di « Protestantesimo », dove il Nostro è rievocato nella *vita* (pp. 2-15), nelle *opere* (pp. 15-37) e nella *fede* (pp. 37-40), ci sarebbe ben poco da aggiungere, tanto più che questa veramente partecipe rievocazione del Vinay ci fa vedere successivamente il *pastore* (pp. 15-16), *l'evangelizzatore* (pp. 17-21), il *professore storico e teologo* (pp. 21-34), il *bibliotecario* (pp. 34-35) ed il *decano* (pp. 35-37). Ricca ha potuto avvalersi di documenti del tutto inediti, quali l'*Autobiografia* già ricordata, completata da un *Discorso di congedo* o *Autocritica protestante,* e da una *professione di fede* personale (cfr. art. cit., p. 2 n. 1, 14 n. 32 e 38 n. 106). Quel che a me rimarrebbe da fare è di esaminare più da vicino l'opera di Vinay come storico, del quale Ricca individua già per conto suo quattro filoni, andando a ritroso dall'800 e '900 alla vicenda valdese medievale, attraverso la Riforma italiana del '500, l'adesione dei Valdesi alla Riforma franco-svizzera e i rapporti instaurati tra prima e seconda Riforma (pp. 22-26), aggiungendovi poi altri quattro ambiti di ricerca concernenti rispettivamente il pensiero e la teologia dei Riformatori (in particolare Lutero), l'accurata informazione su Barth e sulla resistenza teologica ed ecclesiastica in Germania di contro ai cristiano-tedeschi, l'impegno ecumenico e la collaborazione ad enciclopedie italiane e straniere (pp. 26-34): il tutto corredato da numerosissime note in cui sarebbe difficile rintracciare qualche lacuna. Certo, Ricca dice modestamente che il suo non è che un « abbozzo di ritratto », un « primo sguardo » fatto sull'opera e la figura di Valdo Vinay fatto all'indomani della sua scomparsa (p. 37), e noi lo ringraziamo. In esso, però, prevale il discorso descrittivo, non il riesame critico, anche se qua e là spuntano rilievi su fatti e prese di posizione particolari, come: la già citata *Confessione di fede* personale – pubblicata dal figlio Gianni ne « La Luce » del 7 dicembre 1990 e da me « riletta » nel numero dell'11 gennaio 1991 – in cui tra l'altro si dissociava storiograficamente da Enrico Arnaud giustiziere di prigionieri (p. 2, n. 1 e 38 n. 106); e il suo giudizio tutt'altro che sereno sulla battaglia contro l'insegnamento della religione nella scuola pubblica italiana (p. 14 n. 32); o le sue discussioni coi « predicatori » della Val Pellice su alcuni aspetti del ministero pastorale (pp. 16-17 n. 34); od ancora la sua opposizione ad una troppo aperta politicizzazione della predicazione (pp. 20-21 n. 41); persino qualche contrasto col collega Vittorio Subilia e con la Claudiana in tema di « linea ecumenica » (p. 31 n. 77 e 32 n. 78).

III (L'opus magnum)

Si è detto e ripetuto che il terzo volume della *Storia dei Valdesi* di Valdo Vinay (uscito con ritardo nel 1980 rispetto agli altri due volumi di Amedeo Molnár e di Augusto Armand Hugon apparsi in occasione dell'8° centenario della nascita del movimento valdese, 1174-1974) è il suo « opus magnum » (Ricca, p. 13). Giudicato in molto oltremodo lusinghiero da Giorgio Spini

(« Rivista Storica Italiana », 1981/2, p. 544), suscitò invece la severa critica di Giorgio Rochat (« Gioventù Evangelica », febbraio 1981, pp. 24-28), che si chiese addirittura se fosse proprio quella la storia dei Valdesi. La scintilla che fece nascere l'incendio è contenuta nelle pagine 399-400 e 439 del volume, dove il nostro storico emette un giudizio del tutto negativo sul nuovo orientamento filo-marxista del Centro ecumenico di Agape dopo la partenza del suo fondatore Tullio Vinay. Ma c'era qualcosa di più intrinseco alla struttura stessa dell'opera di Valdo Vinay. Effettivamente, a guardare le cose come stanno (e lo feci serenamente al Centro Evangelico di Cultura di Roma in un incontro con l'Autore in un dibattito del 7 febbraio 1981 su *L'Evangelizzazione in Italia, 1848-1978*), si nota nella *Storia dei Valdesi / 3* una cesura profonda tra il II e il III volume. Il II volume, curato da Augusto Armand Hugon (*Storia dei Valdesi / 2,* Torre Pellice 1974), termina con l'Emancipazione del 1848, un fatto sì d'importanza generale nel quadro a lungo termine delle lotte per la libertà (civile, e non ancora di coscienza e di culto), ma sempre un fatto limitato al Piemonte e in particolare alle Valli valdesi. Dato ciò, ci si aspettava che il III volume, comprendente la storia dei Valdesi dal 1848 al 1978, procedesse proprio da quel fatto, specie per vederne le conseguenze, immediate o mediate, sul futuro della Chiesa, ormai non più confinata nel suo « ghetto » alpino ed impegnata, civilmente e religiosamente, ad « evangelizzare » l'Italia, ancora suddivisa nei suoi vari stati o staterelli più o meno indipendenti. Invece il III volume, inaspettatamente, prende inizio con un capitolo del tutto secondario su *Le comunità straniere in Italia* (pp. 11-29), senza nemmeno un accenno allo Statuto albertino e alle Lettere patenti del 17 febbraio 1848. Dell'*evangelizzazione* valdese, Vinay parlerà sì nei capitoli successivi della parte I (ed anche nella parte II dedicata a *La diaspora evangelica e valdese*) però non considerata a sé stante, ma in stretta relazione, quasi di « concordia discors », con gli altri movimenti evangelici operanti nel nostro paese, già prima del 1848. Di fatto, se si esamina nel suo insieme la struttura organica del volume, si vedrà che solo la metà delle pagine riguarda realmente la storia dei Valdesi. Comunque rimane il fatto che, quando il Nostro segue la storia dell'insieme dell'evangelizzazione e della diaspora nelle varie regioni italiane dal Piemonte alla Sicilia, egli è pur costretto dalla stessa realtà contingente delle cose a seguire via via l'opera dei predicatori e poi dei pastori sia valdesi che « liberi » o stranieri. Per me il pregio intrinseco del volume sta proprio in questa visione globale dell'evangelismo italiano, con le sue glorie e i suoi dolori, di cui la vicenda valdese è certamente una parte notevole, ma in cui acquistano un particolare rilievo sia i motivi di contrasto con gli altri movimenti evangelici sia il confronto col cattolicesimo dissidente (vecchio-cattolicesimo e modernismo), sia infine i nuovi rapporti con la Chiesa romana a partire dal Vaticano II.

Sul primo argomento (*contrasti con gli altri movimenti evangelici*) Valdo Vinay non trascura di mettere in rilievo le ragioni che per molto tempo misero i Valdesi piemontesi in urto con gli evangelici « liberi » (pp. 75-84). Parlando sia dell'attività delle missioni evangeliche straniere (metodisti wesleyani ed episcopali, battisti inglesi ed americani) e dei « liberi », sia del successivo tentativo di unificazione del 1920 dopo la « scissura » del 1854, l'A. si sofferma ad un certo punto sullo scandalo scoppiato nel 1863 in seguito alla pubblicazione di un pamphlet intitolato *Principî della Chiesa romana, della Chiesa protestante e della Chiesa cristiana,* ispiratore il Conte Piero Guicciardini ed autore materiale Teodorico Pietrocola Rossetti, entrambi esponenti di spicco delle « Chiese Cristiane Libere », poi chiamate « dei Fratelli ». Già faceva

effetto quella divisione dell'ecumene in tre chiese, di cui solo la terza, rappresentata appunto dalle comunità guidate dal Guicciardini e dal Pietrocola Rossetti, era vista come la sola vera. Sferzanti erano i giudizi non solo contro i Valdesi, ma anche nei confronti delle altre denominazioni evangeliche, a cui venivano rinfacciati o la loro apologetica esclusivista o trionfalistica (Valdesi), o la loro estraneità al mondo italiano (Metodisti e Battisti), o il loro « miscuglio » pseudo-dottrinale tra politica e religione (Gavazzi e compagni). A quel punto, per il Vinay, si salvavano solo i rivenditori ambulanti di bibbie (colportori), la cui opera rappresentò, nel primo decennio dopo l'Unità, « forse la predicazione evangelica più efficace » (p. 85). D'altra parte lo stesso Vinay, valdese, non scherzava sull'apologetica che di tanto in tanto era infierita sul terreno storiografico valdese, p. es. quando, ricordando la commemorazione del « Glorioso Rimpatrio » fatta in chiave trionfalistica a Bobbio Pellice il 1° settembre 1853, già intuiva il pericolo che « la coscienza valdese di una propria elezione e missione finirà per urtare gli italiani e rendere più difficile la collaborazione fra valdesi ed evangelici » (pp. 43-44).

Sul secondo argomento (*confronto col cattolicesimo dissidente*, pp. 231-233), Valdo Vinay ci dà solo una pagina sul vecchio cattolicesimo e due sul modernismo, soffermandosi in particolare su Ugo Janni (prima vecchio-cattolico, poi valdese, dopo un breve contatto in gioventù coi Wesleyani) e sul sacerdote romano e professore di storia del cristianesimo all'Università di Roma Ernesto Buonaiuti, pluriscomunicato per modernismo. Quando l'A. scrive che « con lui gli evangelici italiani mantennero rapporti ideologici fino ad affidargli un insegnamento di teologia biblica ed esegesi neo-testamentaria presso la Scuola teologica wesleyana di Roma ed ad invitarlo a predicare dei pulpiti della medesima Chiesa metodista » (p. 234), come pure che « tenne conferenze in ambienti evangelici, specialmente nelle A.C.D.G. e nelle Y.M.C.A. » (p. 379), avrebbe potuto anche dire che, in genere, l'ambiente valdese gli fu meno aperto, fatta eccezione per Giovanni Miegge, a proposito del quale il Buonaiuti, parlando delle recensioni fatte della sua *Storia del Cristianesimo* del 1942 al suo discepolo Remo Missir, che una è apparsa « molto bella e molto sagace del Pastore Giovanni Miegge, che è senza dubbio lo studioso più preparato che l'Evangelismo italiano abbia in questo momento » (cfr. *La vita allo sbaraglio. Lettere a Missir, 1926-1946,* a cura di Ambrogio Donini, Firenze, « La Nuova Italia » Editrice, 1980, p. 515).

D'altronde Valdo Vinay, nella sua biografia del Buonaiuti del 1956, ricordava come il sacerdote e professore romano non fosse stato avaro di giudizi piuttosto amari sulle chiese evangeliche italiane, delle quali

> non si può dire che avessero acquistato una così solida consistenza e soprattutto un così alto afflato spirituale, da poter appagare chi proveniva, esule e randagio, ma pieno il cuore di nostalgia, dalla ricchezza carismatica della comunità cattolica. Lungi da me, recisamente, qualsiasi velleità di critica alle direttive della propaganda evangelistica, che nel momento più drammatico e più oscuro della mia esistenza mi venne incontro con le braccia fraternamente aperte e con la più sconfinata larghezza di spirito. Ma le chiese evangeliche italiane, ad eccezione della comunità valdese, sulle cui più recenti esplicazioni dottrinali però pesa una scolastica calvinistica che nulla mi potrebbe far preferire alla scolastica tomistica da cui provengo, risentono tutte di

> loro difetto di origine, che le ha fatte piuttosto fraterne associazioni assistenziali, anziché centri pulsanti di libera vocazione cristiana. (cfr. Ernesto Buonaiuti, *Pellegrino di Roma*, Roma, Failli, 1945, p. 524, qui p. 334; Valdo Vinay, *Ernesto Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo*, Torre Pellice, Libreria Editrice Claudiana, 1956, p. 264, qui pp. 110-111).

Ma c'è di più e di peggio:

> le varie denominazioni protestanti in Italia mostravano di non capire un modernismo che, sotto la ferula della persecuzione, si rifiutava di accedere ai recinti delle loro tende ben riscaldate, e, sotto la guida di un improvviso neocalvinista, quale il Gangale, si buttavano alle calcagna, abbaiando maldestramente, di quei che la Chiesa Romana ripudiava dal proprio grembo. (Buonaiuti, *Pellegrino* cit., p. 225; Vinay, *Buonaiuti* cit., p. 109 n. 4).

Ma già nel 1934, occupandosi di Gioacchino da Fiore, il Buonaiuti lamentava il fatto che i giovani valdesi del suo tempo, perdendosi « nella assimilazione di sistemi teologici esotici » anziché esplorare « quel primitivo messaggio di cui la loro chiesa è la continuatrice e la depositaria », non avevano avvertito l'importanza dei cenni riguardanti i Poveri di Lione che erano contenuti nei *Tractatus super quatuor Evangelia* di Gioacchino da lui editi quattro anni prima (cfr. « Religio », 1934, pp. 91-93).

Infine, sul terzo argomento (*nuovi rapporti con la Chiesa romana*, pp. 451-468), Valdo Vinay osserva che, se in epoca preconciliare (cioè prima del Vaticano II) vi furono, sì dei contatti ad alto livello tra teologi cattolici e teologi valdesi per una migliore comprensione reciproca, tuttavia « i figli della debole diaspora evangelica italiana » (p. 454) erano in genere piuttosto perplessi sia sull'integralismo del « ritorno all'ovile » del gesuita Boyern sia perché rimaneva in piedi la « sostanza della divisione »: primato papale, culto di Maria, identificazione tra chiesa e regno (p. 455). Con il nuovo orientamento teologico ed ecclesiologico verificatosi al Vaticano II il clima ecumenico si fece più sereno, anche se tanto in seno alla Chiesa romana quanto presso l'evangelismo italiano rimasero, se non a fronteggiarsi almeno a convivere pacificamente, da una parte i « conservatori », dall'altra gli « ecumenicamente aperti ». Il '68, poi, rimescolò profondamente le acque, spingendo sullo stesso steccato giovani evangelici e giovani cattolici, indipendentemente dalla loro confessione religiosa.

Le considerazioni del Vinay sul cattolicesimo del dissenso e sulla comunità di S. Egidio gli aprono la strada a quella *Conclusione* (pp. 469-481) che, stranamente a dirsi per un'opera storica, viene qualificata dallo stesso editore come esprimente « l'opinione personale dell'Autore » (in calce a p. 469). Cosa vuol dire? Che ci sia anche da noi una specie di censura, o addirittura un veto da « ecclesia docens » di infausta memoria controriformistica? Per conto mio un autore è libero di esprimere i suoi giudizi, liberi poi i critici di esprimere consensi riserve o rifiuti. Si tratta in fondo di una dozzina di pagine in cui l'A., dopo aver giustificato la sua divisione in tre periodi della storia dell'evangelizzazione d'Italia « da parte dei Valdesi e delle varie denominazioni protestanti all'opera con essi », si chiedeva quale fosse stata la loro « intenzione spirituale più auten-

tica », e rispondeva con le loro stesse parole: « una predicazione del Vangelo al popolo senza colorazione denominazionale protestante » (p. 476). Fu effettivamente così? E qui Vinay non può fare a meno di fare le debite distinzioni tra, da un lato, un Mazzarella dalla « tendenza spiritualista e apolitica » (che sarà poi tipica della Chiesa dei Fratelli), dall'altro la Chiesa libera e le denominazioni metodista e battista che « furono sin dagli inizi molto più interessate alle correnti politiche di opposizione al governo e alla Chiesa romana » (p. 470). Ma dopo la « scissura » del 1854 tra valdesi e « liberi », i primi, malgrado l'intenzione di non imporre agli evangelizzati la loro forma ecclesiastica, finirono per organizzare le nuove comunità secondo il loro proprio ordinamento ecclesiastico (ivi). Per cui, fallito il sogno di creare una chiesa che fosse alternativa a quella di Roma, si accentuò il frazionamento denominazionale, « dovuto in parte a dissidi interni » e in parte alla discesa in Italia dei metodisti e battisti (pp. 470-471).

A prescindere dalla reazione comprensibile di certe popolazioni del Mezzogiorno, « che consideravano i pastori valdesi agenti del governo inviati a distruggere la loro religione » (p. 471), vi erano tra le varie regioni italiane difficoltà di linguaggio ed anche di mentalità, che non potevano agevolmente essere sormontate con una scarna predicazione del solo Vangelo, « spesso di stile ginevrino o vaudese », in chiese o sale nude, « con scritte bibliche sui muri, con panche disposte come in un'aula scolastica di fronte ad un pulpito » (p. 472), per cui a poco a poco venne a formarsi quasi un diaframma con l'ambiente esterno, che incapsulava le comunità, soprattutto quelle piccole (p. 476). Per un altro verso, sul fronte della propaganda spicciola, poteva dar fastidio, specie agli occhi delle altre denominazioni evangeliche, la tendenza dei Valdesi a vantare la loro storia come « storia sacra » (p. 472 e 474).

Ammessa per pura ipotesi l'eventualità che l'evangelizzazione avesse potuto seguire un altro metodo, cioè non rivolgersi preferibilmente « al popolo più povero, analfabeta », né aprire « scuole e orfanotrofi », ma creare « contatti » e stabilire « una collaborazione spirituale, teologica, culturale con gli uomini più vivi e aperti, più sensibili alla necessità di riforma interna della Chiesa italiana » (pp. 477-478), l'A. conclude che, oggi come oggi, l'evangelizzazione non dovrebbe tralasciare il compito di « trasmettere stimoli di cultura e di pietà protestanti », in altre parole « impulsi di rinnovamento e di ricupero del Vangelo riscoperto dalla Riforma », facendoli pervenire in primis al cattolicesimo, sì ufficiale che del dissenso, e poi anche a tutta la cristianità italiana (pp. 478-479).

Su tutta questa problematica tengo a ricordare anch'io quel brano della *Storia dei Valdesi / 3* citato da Vittorio Morero nel suo necrologio di Vinay ne « L'Eco del Chisone » del 29 novembre 1990:

> I protestanti italiani, esigua minoranza in una nazione cattolica, intendono difendere e conservare la loro identità, ma possono farlo soltanto se coscienti della loro fede, cioè se riescono a sviluppare nelle loro comunità una coscienza teologica di ciò che è la verità centrale del Vangelo e della sua riscoperta da parte dei Riformatori del XVI secolo. Il vero pericolo non è fuori della minoranza evangelica, ma in essa stessa, cioè che quella coscienza e conoscenza si affievoliscano sì da non sapere più la vera ragione di una presenza protestante in Italia. (pp. 467-468).

Ma quel che a me rimane ancora oscuro è quel passo della sua *Confessione di fede* personale in cui è detto che, « se crediamo di dover predicare la Parola di Dio in seno al popolo cattolico, dobbiamo anche umilmente riconoscere che la Chiesa Cattolica ha da insegnarci e ricordarci alcune cose », come la *celebrazione della Cena del Signore*, che, « istituita come memoria del suo sacrificio affinché la celebrassimo alcune volte l'anno », dovrebbe « fare parte integrante del culto cristiano » (ma ciò, detto fra parentesi, è un fatto compiuto presso la Chiesa valdese di Colleferro); oppure come il *significato della Tradizione*, in virtù della quale tanto la Chiesa antica con Crisostomo e Agostino quanto la Chiesa medievale con Benedetto da Norcia, Francesco d'Assisi, Anselmo di Canterbury e Tommaso d'Aquino sono « la nostra chiesa » (cfr. « La Luce » del 7 dicembre 1990 citato più sopra). Qui è in gioco – almeno per me – tutta la nostra ecclesiologia: per il « continuismo » storiografico del Vinay non c'è soluzione di continuità tra la Chiesa primitiva e la Chiesa cattolica odierna, come se le fratture dolorose del 1054 e del 1519, alla luce anche delle proteste medievali dei Poveri di Lione e dei Wicleffiti-Ussiti, non contassero niente.

IV (« Prima » e « seconda » Riforma)

Naturalmente, l'*opus magnum* di Valdo Vinay non è nato dal nulla. Centrato com'è sull'ultimo periodo della storia valdese che coincide con l'inizio di una vera e propria opera di evangelizzazione da parte anche di altre denominazioni, esso presuppone tutto quel lavoro di ricerca e di sistemazione storiografica che Paolo Ricca ha minuziosamente ricordato non soltanto circa i due filoni dell'800 e del '900, ma anche nell'ambito dell'ecumenismo, con particolare riguardo al Vaticano II. L'informazione del Vinay è sempre scrupolosa e puntuale e, tra le opere più citate, spiccano quelle ben note dello Spini e del Maselli rispettivamente sulla Chiesa Cristiana Libera e sulle Chiese cristiane dei Fratelli (Torino, Claudiana, 1971 e 1978). Mi resterebbe ora da fermarmi sui risultati raggiunti dal Nostro nel campo specifico del valdismo medievale e dei suoi contatti con le riforme successive di Hus e di Lutero.

Se Vinay non ha affrontato il tema particolare delle origini valdesi, per altro non ha potuto non interessarsi di quel fenomeno che si venne delineando come « prima Riforma », e ciò sia nel confronto con Francesco d'Assisi, sia nei contatti con gli Ussiti, i Taboriti e con l'Unità dei Fratelli boemi configurati poi da Amedeo Molnár come « internazionale ussito-valdese » (cfr. in particolare l'articolo *La recente rivalutazione dell'esperienza medievale valdese-hussita per la Chiesa dell'epoca postcostantiniana,* in « Il cristianesimo nella società di domani », Roma 1968, pp. 165-177, citato da Ricca, p. 26 n. 63). In tale contesto la figura più rappresentativa è quella di Friedrich Reiser, qualificato senz'altro dallo storico praghese come « ministro itinerante dei Valdesi tedeschi », bruciato vivo a Strasburgo il 6 marzo 1458, colui che si compiaceva definirsi « episcopo per grazia di Dio dei fedeli che nella Chiesa romana contestano la donazione di Costantino » (cfr. Jean Gonnet - Amedeo Molnár, *Les Vaudois au Moyen Age*, Torino 1974, pp. 239-253; ed. abbrev. ital. *Storia dei Valdesi / 1*, ivi, pp. 178-185).

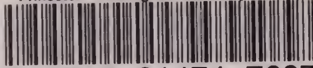
Più complessa la problematica intorno a quel che fu chiamata « prima Riforma ». Il Vinay ne trattò in particolare a proposito delle sue ricerche sul dossier dei contatti tra il « barba » Morel e i riformatori Ecolampadio e Bucero nel 1530, da lui ripubblicato, con traduzione italiana a

fronte, nel volume *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati* del 1975, nel quale sono stati trascritti sia il lungo brano del ms. C.5.18 (ex 259) della Biblioteca del Trinity College di Dublino contenente il resoconto (fino allora inedito) del colloquio Morel-Bucero sulla giustificazione per la sola fede (già apparso nel « Bollettino della Società di Studi Valdesi », n. 133, giugno 1975, pp. 39-36), sia la dichiarazione del Sinodo di Chanforan del 1532 (ivi, pp. 37-42). Questo volume sulle confessioni di fede è prezioso: oltre a fare la storia di quei contatti e a pubblicare tutti i pezzi del carteggio del 1530, esso contiene la lettera latina (con versione italiana a fronte) inviata dai Fratelli di Boemia ai Valdesi del 25 giugno 1533 già edita dall'Herminjard, nonché le confessioni di fede valdesi del 1556, 1560, 1655 e 1662, completato dall'Atto *dichiarativo* del Sinodo 1894. Ne ho parlato a lungo in un saggio critico nel 1976 (in « Protestantesimo », pp. 159-181, ripubblicato in *Il grano e le zizzanie* citato più sopra, vol. I, pp. 513-543), e perciò non ritornerò sull'argomento. Dirò soltanto che nell'*Introduzione* (pp. 11-34) l'A. sottolinea più volte le differenze tra la protesta valdese medievale e la Riforma cinquecentesca: la prima, dal carattere più morale, sociale, disciplinare che teologico nel senso preciso del termine » (p. 11); la seconda, « fondata essenzialmente sul Vangelo paolino della sovranità della grazia di Dio manifestata in Gesù Cristo, e quindi della salvezza del peccatore per la fede sola » (p. 14). Per Vinay, c'è un radicale divario tra la « confraternità medievale » e la « chiesa riformata », tuttavia ciò che collega la prima alla seconda riforma è « il riconoscimento dell'autorità suprema della S. Scrittura in materia di fede e il permanente vivo desiderio di un'autentica predicazione evangelica » (p. 7): dunque, pur nella radicale trasformazione, c'è qualcosa che rimane , si fa un passo avanti, c'è un perfezionamento, si perde un po' del vecchio per acquistare del nuovo. Accettando dal Buonaiuti (*Pietre miliari* del 1935 e non *La prima Rinascita* del 1952) e dal Miegge (« La Luce » 1949 n. 3) l'espressione « prima Riforma », non c'era più ragione di negare alla Riforma cinquecentesca il termine « seconda Riforma » (pp. 13-14), salvo che il riferimento ai 6 comandamenti minimi di Cristo contenuti nel Sermone sul Monte è più congeniale alla teologia dei Fratelli boemi nell'ottica del Molnár che non alla triade buonaiutiana costituita da Valdesio di Lione, Gioacchino da Fiore e Francesco d'Assisi (cfr. la mia rassegna *La « prima Riforma »*, in « Protestantesimo », 1991/3, pp. 187-191). *

GIOVANNI GONNET

---

* Mi sia permesso di precisare che le mie critiche al III volume di V. Vinay della *Storia dei valdesi* non vertevano su un singolo giudizio, ma contestavano: a) la mancanza di ricerche scientifiche sul Novecento valdese, narrato soltanto su ricordi personali; b) l'omissione di momenti fondamentali, come l'odg. Subilia al Sinodo dell'8 settembre 1943; c) la distorsione a polemiche personali di un testo « ufficioso » come la *Storia dei valdesi*. In sintesi, ritengo che la buona fama di storico di Vinay sia legata a opere più solide ed equilibrate della parte sul Novecento della *Storia dei valdesi* [Giorgio Rochat].


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01474 7697

FOR LIBRARY USE ONLY

FOR LIBRARY USE ONLY

INFORMATION ICI CONSERVATION, INC